Daniel Gutiérrez Martínez

coordinador

Religiosidades y creencias contemporáneas

Diversidades de lo simbólico en el mundo actual

El Colegio Mexiquense, A.C.

Religiosidades y creencias contemporáneas

Diversidades de lo simbólico en el mundo actual

Daniel Gutiérrez Martínez
Coordinador

Religiosidades y creencias contemporáneas

Diversidades de lo simbólico en el mundo actual

265.8209 R3828 Religiosidades y creencias contemporáneas: diversidades de lo simbólico en el mundo actual/Daniel Gutiérrez Martínez, coord.— Zinacantepec, Estado de México: El Colegio Mexiquense, A.C., 2010.

465 p.
Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-607-7761-17-4

1. Religión – Creencias – Historia contemporánea 2. Secularización – Teorías 3. Religión – Sistemas de creencias 4. Movimientos religiosos – Europa – Investigación. I. Gutiérrez Martínez, Daniel, coord.



Traducción de textos del francés e inglés: Daniel Gutiérrez Martínez
Edición y corrección: Ansberto Horacio Contreras Colín
Diseño y cuidado de la edición: Luis Alberto Martínez López
Formación y tipografía: Fernando Cantinca Cornejo

Primera edición 2010

Ex hacienda Santa Cruz de los Patos s/n,
Col. Cerro del Murciélago,
Zinacantepec 51350, México
MÉXICO
Página-e: <http://www.cmq.edu.mx>



Impreso y hecho en México/Printed and made in Mexico

ISBN: 978-607-7761-17-4

Contenido

De las conceptualizaciones de las religiones a las concepciones de las creencias: a manera de introducción

*Daniel Gutiérrez Martínez**

* El Colegio Mexiquense, A. C.

La exclusión de lo religioso, en el sentido que provocaba problemas hace cincuenta años, es el fenómeno más característico de la actual etnología. Juzgando por la pasión que establecen algunos en hacer definitiva esta exclusión, se podría decir que algo muy importante debe estar en juego. Según E. Evans-Pritchard, por ejemplo, jamás hubo y no habrá nada bueno en las teorías de lo religioso. El eminente etnólogo las trata a todas con tanto desprecio que uno se pregunta por qué les dedicó una obra intitulada.

Teorías de la religión primitiva
René Girard

De la interpretación de lo sagrado a la definición de lo religioso**

Al hacer un repaso analítico de los últimos cincuenta años sobre los estudios teóricos acerca de las religiones, podemos dar cuenta del desafío epistemológico que representa abordarlas desde el mundo de la vida cotidiana, sobre todo cuando además de analizar lo estrictamente religioso-institucional, se les quiere vincular con los fenómenos societales simbólicos instituyentes que las acompañan en todos los ámbitos de la cultura, la economía, lo social, lo político... Lo anterior toma mayor relevancia en el caso de las sociedades contemporáneas, cuando estos fenómenos simbólicos no se definían estrictamente como pertenecientes a alguna religión o ámbito confesional particulares. Con esta introducción se buscaría abrir el debate hacia estas formas alternativas, marginales, de comprender lo simbólico, partiendo de estudios sobre lo religioso. Más que buscar presentar (ya no digamos en orden de aparición) los textos que componen este trabajo colectivo, se pretende compartir los puntos de partida y discusiones que conllevaron a la idea de este documento. De este modo, cada capítulo del libro será incluido en esta introducción como parte de una reflexión englobante, para encontrar ahí el hilo de Ariadna que compagina cada texto.***

** Un profundo y sincero reconocimiento a José Manuel Recillas S. M., por su incansable aportación editorial a este volumen.

*** Al final del libro se presentan los diferentes resúmenes de los capítulos para información del lector.

En la actualidad, sigue en discusión la manera en la cual se tendrían que estudiar los fenómenos de tipo religioso, simbólico o sagrado y su conexión con los ámbitos directamente asociados a nuestra vida de todos los días, sin que ello signifique tener la necesidad forzosamente de referirlos a una Iglesia, a un discurso eclesiástico o a una confesión institucional particulares, como lo serían las religiones históricas de salvación o los llamados "nuevos movimientos religiosos", sectas, etc. Incluso continúa aún el debate sobre cómo definir dichos fenómenos, y si el concepto de religión es lo suficientemente abarcativo para entender aquello que acontece en el mundo simbólico, ritual y sagrado de las sociedades actuales y antiguas, fuera de un ámbito eclesiástico y/o institucional. Al respecto, los estudiosos y especialistas podrían estar de acuerdo en plantear que no existe en la actualidad una definición última y completa de la Religión[1] que genere consenso entre las diferentes disciplinas e incluso dentro de ellas.[2] De hecho, se percibe que en cada una de las definiciones propuestas de la(s) religión(es) se refleja un espíritu del tiempo particular, o una orientación teórica específica, tanto en términos de escuela y corrientes como en términos de concepción e interpretación de la sociedad.

Por mucho tiempo, hasta la década de los ochenta del siglo pasado, la definición del concepto de religión marcaba la separación entre un mundo sagrado y profano, definido este último a partir de los límites que establecían las instituciones y/o Iglesias en torno a lo no cuestionable e intocable, así como en torno a lo que desde ahí se consideraba como perteneciente al ámbito simbólico de la vida cotidiana o del mundo privado de las personas. Todo ello terminaba por remitirse al ámbito general conceptual de una cultura. Parecería que todo el ámbito reflexivo sociológico (para sólo referirnos a una disciplina dentro de las ciencias sociales) en torno a lo simbólico y lo sagrado, estaba circunscrito a los estudios de las Iglesias, y en su defecto, a las religiones históricas de salvación, o al ámbito prácticamente institucional de las creencias; tanto como a la dicotomía conceptual sagrado/profano, y a aquella de índole socio-histórica que oscila entre lo secular y lo religioso.

Lo anterior generó por mucho tiempo, al menos en el ámbito de las sociologías de las religiones, limitaciones comprensivas en torno a los fenómenos de lo simbólico, pues en su gran mayoría se subsumía en una sola definición conceptual una variedad de fenómenos vinculados a las creencias

[1] Se utilizarán algunos términos en mayúsculas como conceptos, y no como un simple sustantivo.

[2] Danièle Hervieu-Léger, "Faut-il définir la religion?", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 63, núm. 1, enero-marzo, París, Éditions du CNRS, 1987.

que no estaban forzosamente insertadas en las esferas definicionales de las Iglesias y las instituciones clásicas e históricas de lo religioso, que por mucho tiempo habían predominado. En otras palabras, se buscaba dar un sentido total al mundo de las creencias y de lo simbólico por medio de una definición única e indeleble, terminando por estancar la reflexión y cerrar las "posibles" comprensiones de lo simbólico fuera del ámbito confesional y del núcleo duro interpretativo establecido desde varias décadas por las teorías predominantes explicativas sociológicas de las religiones. Parecería que la aspiración de definir de una vez por todas lo que significaba la *Religión* ha estado fuertemente impregnada de la misma lógica contenida en las religiones históricas de salvación; es decir, en los intentos dentro de sus dogmas de establecer una sola y permanente manera de acercarse a lo sagrado. En este sentido, no sería osado decir que la conceptualización de la *Religión*, de las religiones, de las creencias, de lo sagrado y de lo simbólico, incluso en el ámbito sociológico, ha padecido de un *occidentrismo*[3] imperante. Así, por el lado de la sociología este choque entre el proyecto unificador de las ciencias sociales nacientes y la visión unificadora de los sistemas religiosos, tomó la forma de una empresa de deconstrucción racional de las totalizaciones religiosas del mundo[4] y a su vez de totalización conceptual simbólica de la realidad social.

Ciertamente, se puede pensar en la posibilidad de conceptuar en un solo término todos los actos que advienen en las diferentes religiones históricas constituidas, aunque en cada una la formulación varíe de manera importante; sin embargo, lo anterior nos llevaría a postular que el punto nodal del concepto de la religión es el carácter de institucionalidad permanente que ésta representa. En otras palabras, uno de los elementos que pueden conceptuarse de manera común a lo que se denomina Religión, es su carácter de institucionalización y fijación de las normas vinculadas con las creencias, y más aún, de las creencias incuestionables para una comunidad. Así, habría toda una serie de características de la religiosidad que no entrarían en la noción de religión, como precisamente sería el carácter fluido, efímero, movible, informal e instituyente de las creencias. Para esquematizar las lecciones de Durkheim, por muchos años las interpretaciones sobre la reli-

[3] El *Occidentrismo* respondería a la reducción de la tradición de pensamiento proveniente del mundo judeocristiano desde hace 2 500 años, cuyos elementos de base se encuentran en el predominio de la visión soteriológica del mundo, donde el centro de reflexión es el individuo, y cuyo elemento de emancipación es la libertad futura. *Cf.* Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologie sur l'idéologie moderne*, París, Le Seuil, 1983.

[4] Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005.

gión equivaldría a decir en cierta medida, que Religión significaba decir Iglesia o Institución sagrada. Empero, a pesar de dicha posibilidad y de las opciones de análisis que ha podido brindar esta concepción en el mundo occidental, tal y como lo muestra la lógica misma del concepto, ésta encierra y limita a veces en demasía las dinámicas y las lógicas que advienen en un proceso societal como el de la religiosidad y las creencias; lo cual conllevaría, como ha sido el caso durante gran parte del llamado proceso de la modernidad, a velar otras lógicas simbólicas y sagradas que sin duda tienen repercuciones importantes en la vida social, y que permiten comprender la gran movilidad que muestra el fenómeno de la religiosidad desde siempre, y particularmente en las sociedades de la actualidad. Éste es el objetivo del libro aquí enunciado, es decir, dar cuenta de las *Religiosidades y creencias contemporáneas,* y *de su diversidad en el ámbito de lo simbólico en el mundo actual*. Se trata de lanzar una mirada a aquello que alude formas alternativas de pensar lo religioso, de comprenderlo y presentarlo, no solamente en el ámbito teórico y conceptual, sino también en el etnográfico y en los estudios de caso. De ahí la necesidad que presenta dicho volumen de abrir la reflexión con un primer apartado donde se esboce la *Hermenéutica de las religiosidades,* convergiendo entre las herencias que nos han legado los estudios y reflexiones de lo instituido en lo religioso; a saber, los planteamientos institucionales (Iglesias, religiones históricas) y las posibilidades de comprensión que nos ofrecen las reflexiones sobre lo instituyente, los aspectos simbólicos del mundo social. Se trata de una convergencia entre lo histórico y lo cotidiano en la esfera de lo religioso y de las creencias. Se busca, en efecto, que las primeras aportaciones se inserten en los legados conceptuales de la reflexión institucional de lo religioso, dando cuenta de sus vicisitudes y avatares, como bien lo denotarán los artículos de este primer apartado. Todos ellos, a su justa medida convergen en dichas reflexiones, proporcionándonos una mirada panorámica de los principales elementos de reflexión de este enfoque institucional.

Todo lo anterior toma mayor envergadura cuando, tal y como lo mencionan algunos autores de este libro, la dificultad de traducir la palabra religión en ciertas lenguas, demuestra la necesidad de incluir en la reflexión sociológica sobre lo religioso, una investigación de semántica histórica y etnográfica del término, pues lo que se ha entendido por religión en otras tradiciones de pensamiento, es también un constructo social que tiene una

historia particular.[5] Este constructo conceptual nos dice mucho de la misma historia de las disciplinas alrededor de lo religioso a lo largo del tiempo, lo cual significa no sólo el intento de desvelar o deconstruir el término de religión (como se pretende con el primer apartado de esta obra), sino también converger y revalorar en un segundo tiempo, sus aspectos heurísticos para generar una mayor comprensión de los fenómenos en cuestión. Precisamente la misma complejidad etimológica de la palabra religión muestra los diferentes enfoques y escuelas que se han hecho alrededor de este concepto, y las posibilidades que tiene aún para reinterpretarla y reutilizarla desde otros enfoques. Cada una de las corrientes ha planteado sus teorías, proponiendo puntos de vista que sin duda han planteado la visión de sociedad y del papel que desempeñan en las estructuras simbólicas de significación en el momento de su predominancia.

De ahí que en la segunda parte del libro, *Experiencias locales de la diversidad religiosa*, se busque dar cuenta de toda la posibilidad de interpretaciones, concepciones y comprensiones de lo religioso que se pueden obtener en estudios de casos concretos en diferentes geo-historias en el mundo, al combinar varias tradiciones de pensamiento sobre lo religioso (las explicativas y las comprensivas). La segunda parte precisamente busca responder al debate actual sobre la definición de la religión, pues cada vez más se revaloriza en el ámbito académico la superación de las falsas dicotomías (sagrado/profano; privado/público; político/religión; razón/ creencia, etc.) para avanzar hacia una comprensión más incluyente de los procesos constitutivos de la religión, la religiosidad y las creencias. Así, al referirnos a las cuestiones de lo sagrado y lo simbólico, se busca que a partir de situaciones específicas se diluciden las interrelaciones que se tienen en el seno de la constitución de los procesos

[5] J. P. Willaime, *Sociologie des religions*, París, Presses Universitaires de France, 1995, p. 115. Incluso a este respecto es conocido el debate entre la raíz de *relegere* de Cicerón (recolectar/recoger la cosecha) y *religare* de Lactancio (religar). Una alude al aspecto simbólico de una tradición, mientras que la otra, al sentido de *comunalización*. No tenemos por qué entrar en este debate, pues con el tiempo las religiones se han convertido en tradiciones con contenido simbólico importante que vincula y religa a los grupos e individuos. Lo importante de recalcar en la actualidad y que va a la par con el florecimiento de las investigaciones sociológicas, es que estas consecuencias (*relegere-religare*) se han institucionalizado de manera importante a lo largo de la historia. Este aspecto de institucionalidad será el aspecto característico de las definiciones y teorías de la sociología de las religiones, y quizás el punto capital de inflexión de las teorías de la religión y de la secularización, pues en cierta medida el término religión se ha constituido en relación con otras lógicas no consideradas como dignas de ser denominadas religiones, a saber, las supersticiones, la herejías, la fe y la in-creencia. Esta lógica refleja el procedimiento de nominación, y por tanto, de exclusión y deslegitimación de la que hablan los estudiosos del discurso. Se trata de distinciones que tienen como función oponer algo religioso *verdadero* y lo que no es.

simbólicos, y las inferencias procedentes del exterior, beneficiando en menor medida los análisis con juicios de valor que preponderan la importancia funcional en la sociedad de los fenómenos de lo religioso, y su correspondiente evolución, tradición histórica y/o esencialidad simbólicas.

Como es sabido, el debate sobre la definición de la religión se ha concentrado en las cuestiones de lo sustancial o funcional de las creencias. Aunado a ello, el debate sobre la proyección de las religiones institucionales en las sociedades contemporáneas y su funcionalidad actual han sido temas centrales; desde los conocidos universos de significados planteados por Weber, hasta la definición de la religión que la ubica en los cimientos de sentido-concepción existencial del universo en el que se desarrolla la acción humana; pasando por la propuesta de Peter Berger al definir la religión como el módulo de sentido que le permite al hombre superar las decepciones, las incertidumbres y las frustraciones de la vida diaria. Al respecto podemos agregar la definición de Parsons que la plantea como las preocupaciones últimas y significados fundamentales de las sociedades. Así, se puede observar en estas definiciones, esa intensa obsesión por dar un significado total-funcional-esencialista a la significación fragmentaria de lo invisible y lo simbólico. No faltan quienes han definido la religión como una ciudadela de esperanza constituida en el límite de la desesperación, tanto como quienes la acercan al referente del más allá donde se encuentra la creencia fundamental en la relación entre el hombre y ese más allá que proporciona una visión supra-étnica de una realidad total más amplia. Observamos en todo ello que en la mayoría de estas propuestas circundan los caracteres de eternidad, de estatismo, de adhesión perenne a creencias transhistóricas. En otras palabras, basta con señalar que la religión se ha definido la mayor parte de las veces como aquella instancia (institución) que apela a las *producciones de sentido* apegadas en su formulación a las llamadas religiones históricas tradicionales, es decir, a todas esas construcciones de sentido que implican una adhesión moral institucional de manera "permanente", con sus dogmas, sus iglesias y sus liturgias. En suma, las definiciones sobre la religión pueden ser variadas y controvertidas, pero todas coinciden con su relación de tipo institucional, de esencialidad y perdurabilidad de las creencias, lo cual no siempre ha implicado mayor comprensión de los fenómenos que se pretende estudiar.

En este mismo eje de investigación podemos citar a John Coleman cuando plantea el debate de lo religioso desde la llamada religión civil, definién-

dola como el conjunto de creencias, ritos y símbolos que vinculan el papel del hombre en cuanto ciudadano y su lugar en la sociedad, en el tiempo y la historia, con los significados últimos de la existencia.[6] Es a partir de la expresión de una serie de características rituales que el autor se ve obligado a dejar de lado por un momento la definición de religión planteada desde el ámbito de la institucionalidad y la esencialidad. Sin embargo, una vez más, a pesar de distanciarse de las interpretaciones institucionalistas de la religión, no deja de esbozar la necesidad de una funcionalidad de ella en la sociedad, dejando fuera del análisis aquellos aspectos de tipo carismáticos, efímeros, sin una función de ser y objetivo precisos, pero que sin embargo afectan la representación y la vinculación de los actores sociales con su entorno y su sociedad. Lo mismo podríamos decir con Bellah cuando define la religión como el cumplimiento de proporcionar un conjunto significativo de valores últimos, susceptibles de servir de base a la moral de una sociedad.[7] Es claro que la referencia al elemento del más allá está inscrita en una definición no solamente más institucionalista, sino funcionalista, que limita el espectro de análisis precisamente de los aspectos no-institucionales y sin un objetivo fijo de las creencias.

El carácter institucionalizado de la creencia que se le ha atribuido a la religión en las definiciones modernas refiriéndose a lo simbólico, quizás, es el carácter más universalizable que se le ha querido adjudicar en los últimos dos siglos al tema de la religión. Este carácter de institucionalización señala la pugna que ha habido, tanto histórica como sociológicamente, entre las creencias en el mundo moderno; a saber, la lucha por la monopolización legítima de la interpretación y producción de lo sagrado y lo simbólico. Tanto como las religiones (Iglesias) han buscado dicha monopolización, las teorías lo han hecho desde su ámbito de conceptuación; en particular con la sociología explicativa.

En este sentido, retomando un ordenamiento teórico proveniente particularmente de la antropología del poder, la propuesta de Wilson sobre la religión nos permite considerarla en el sentido institucional del término, como esa instancia que al utilizar el recurso de lo sobrenatural, es decir, de lo que está más allá de la comprensión humana, puede actuar de manera

[6] Véase J. Coleman, "Civil Religion", *Sociological Analysis*, vol. 31, núm. 2, 1970 y D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 69.

[7] Véase Robert Bellah, *Tokugawa Religion*, Glencoe, The Free Press, 1957 y D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 69.

eficaz en la legitimación de proyectos y acciones que se insertan en el cambio ideal de la sociedad.[8] En esta definición es donde se hace referencia directamente a la lucha por la apropiación de la producción legítima de lo simbólico y la interpretación de lo sagrado que se puede pensar en el análisis de la institucionalidad a partir del concepto establecido de religión, y la implicación que tendría en la noción de religiosidad. La religión puede fungir entonces para legitimar discursos sobre la relación del hombre con el mundo de lo simbólico en el marco de una institución que puede tender a ser monopolizante de lo sagrado.

La propuesta de la religión como institución de lo sagrado y lo simbólico es una noción heurística para nuestro propósito, con tal de que seamos conscientes de que hay otras formas involucradas en la religiosidad, y que la noción de *religión* no es el único elemento definitorio presente en la relación de los grupos humanos con el mundo simbólico y sagrado (*religare* y el *relegere*).[9] Lo interesante en todo esto es observar de qué manera hablamos de una concepción de religión que ha dominado en los análisis sociológicos por varios siglos, frente a otras concepciones posibles que se presentan ahora con mayor vehemencia en las ciencias sociales.

Lo anterior nos permite pensar que la predominancia de una forma de definir la religión representa no solamente una relación de poder entre los diferentes elementos que configuran los sistemas de creencias (magia-mito-religión; Sagrado/profano), sino también la dominación que puede ejercer un sistema de creencias frente a otros diversos y diferenciados. Por lo mismo, se puede vislumbrar la relación de dominación que han marcado ciertas teorías de la religión sobre otras. El enfoque desde las relaciones de poder nos da la pauta para proponer: *a*) tipos ideales de las concepciones de religión (funcionalistas, esencialistas, explicativas, estructuralistas, sistémicas, etc.); *b*) tipos ideales de elementos formativos de los sistemas de creencias (magia, mito, religión, racionalista); y *c*) tipos ideales de diferentes sistemas de creencias (étnico-mágico, religioso-institucional, racionalista-secular), lo que nos permite dar cuenta del sustrato histórico y cultural en el que se han movido cada uno de ellos, y de la manera en la que han tendido a legitimarse. Las nociones no son neutras, como no lo son las relaciones de poder.

[8] Bryan Wilson, *Religion in a sociological perspective. A sociological comment*, Baltimore, Penguin Books, 1969 y D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 67.

[9] De hecho, podríamos decir que mientras la religión *comunaliza* en el marco de una institucionalización y monopolización de las creencias, la religiosidad tiene la característica de la *relianza* (de *religare* y *rely on* –en inglés–), es decir, la *confiabilidad* y *el lazo social*.

Ahora bien, cabe señalar que la centralización de estos enfoques ha dificultado particularmente la instauración de alguna propuesta de definición de lo simbólico que abarque, en su totalidad, la pluralidad de experiencias de eso simbólico que se vive día con día. Aquí retoma importancia el debate actual en torno a la definición de lo religioso, pues nos remite a la ineludible problemática de las cuestiones epistemológicas de la *comunalización* de los grupos humanos alrededor de elementos construidos que tienen un significado sagrado, es decir, incuestionable y que une y comunica a una comunidad entre sí y con otra. Lo anterior sirve para equilibrar las intensas y obsesivas discusiones acerca de los problemas teóricos o metodológicos que se presentan en el proceso de comprensión del fenómeno de lo religioso, y que obnubilan el debate en torno a su simple comprensión y presentación.

Por ello, en este libro se favorece menos (y en particular en la segunda parte), el debate sobre la funcionalidad o esencialidad de lo religioso, así como la discusión con detalle de las diferentes definiciones de religión que se han dado en el acontecer sociológico, y más bien se incentiva en mayor medida la manera en la que se constituyen los espacios llamados simbólicos, de significación, sagrados, religiosos en la vida cotidiana y en las sociedades actuales, y su posibilidad heurística.

El posicionamiento funcional-esencialista-transhistórico-institucional de la religión ha permitido no caer en el relativismo conceptual de lo sagrado, que terminaría por extender el ámbito de las creencias a toda la realidad social, hasta terminar por señalar todo aquello relacionado con la "salida de sí" como una creencia sagrada, y ya no encontrar un límite al espacio de estudio de lo religioso. No obstante, este posicionamiento conceptual de la religión, como efecto de bumeran, terminó a la postre por encerrar en un solo punto de vista todo aquello que podía o no considerase como religión. El tema que ilustra de manera emblemática esta aseveración, emerge cuando observamos los calificativos o adjetivos que suelen acompañar al concepto de *Religión* para designar formas de religiosidad que no responden a la definición presentada por la tradición de pensamiento predominante (funcional, esencialista, transhistórica); como por ejemplo, las llamadas *religiones seculares*, *pararreligiones*, *religiones analógicas*, *religiones políticas*, *nuevos movimientos religiosos*. De hecho, es curioso que dicha definición obedece más bien a una tradición judeocristiana de lo religioso. De ahí la necesidad de sufijos, prefijos, adverbios y calificativos para estas formas que no se adecuan a lo clásicamente interpretado como Religión. De otro modo, estas

formas de religión o religiosidades con todo y su lógica de existencia, que se dan a ver de manera flagrante en la actualidad, no deberían (en rigor) existir o tener razón de ser. En otras palabras, poner apellidos a conceptos, conlleva la limitación de una definición o concepto. Así, el concepto de Religión terminó por generar un efecto de implosión en las explicaciones teóricas sobre lo religioso.

Es todavía más interesante observar cómo estos sistemas de interpretación han tendido a saturarse y se comienza a hablar de la relación con lo simbólico y el más allá en términos de procesos y de sistemas circulares de significados. Lo anterior nos permite distinguir de manera más clara aquellos elementos heurísticos que para nuestro objeto de estudio tienden a ser más pertinentes para la comprensión del fenómeno estudiado. De todas estas definiciones, encontramos un punto común de reflexión, que es el hacer referencia en la definición de la Religión, que ésta no puede fijarse de una vez por todas de manera sustantiva, a menos que sea para señalar precisamente de qué manera la conceptuación *historista* de las creencias religiosas occidentales ha tendido a cosificar en etapas evolutivas (premoderno, moderno, posmoderno) el modo de recurrir a lo sobrenatural por parte de los grupos humanos a lo largo del tiempo, así como para señalar de qué manera se han transfigurado los ideales soteriológicos de las religiones históricas de salvación en el mundo secular, constituyendo utopías del mundo en el más allá o en la tierra misma (racionalidad soteriológica). Al mismo tiempo estamos de acuerdo con presentar como punto común de estas definiciones, la limitación considerable de posibilidades que presentan para explorar los fenómenos de recomposición, desplazamiento e innovación que proceden de la pérdida de plausibilidad social y cultural de estas grandes religiones instituidas en el mundo moderno de las cuales surgieron y se inspiraron las interpretaciones explicativas de la religión.

Del eurocentrismo al pluralismo de los enfoques sobre la religiosidad

En efecto, es importante destacar que el problema mayor que ha tenido la sociología de las religiones desde sus inicios, particularmente con el debate sobre la definición de la religión, ha sido el carácter eurocentrista de las teorías, de los modelos y de los enfoques que se han planteado. No es por el hecho de plantear en plural la religión como objeto de estudio (religio-

nes), y que se pase de la nominación de "sociología de la religión" a la de "sociología de las religiones" que el enfoque haya cambiado. Y este enfoque se ha visto fuertemente influido por la cultura y tradición judeocristiana y helénica de Occidente (búsqueda de la Verdad, lo Beato, el Bien) que les ha precedido. Esto significa que la tradición de lo unívoco y la negación de la pluralidad tienen raíces muy antiguas, que la misma ciencia sociológica no ha podido abandonar.

Este debate acerca de la definición de la religión como instancia suprema esencial y significadora de las creencias y las teorías que la acompañan han sido el elemento que nos incitó a empezar este libro con la reflexión intitulada "El ecclesiocentrismo en los clásicos de la sociología occidental" (Cristián Parker), pues en ella se constata que los análisis de la situación religiosa de países no occidentales, y de zonas de influencia cultural europea como América Latina, se dificultan con los instrumentos tradicionales de la tradición sociológica europea debido a que las categorías analíticas y sus subsecuentes formas de clasificación derivan de formas occidentales —europeas— del fenómeno religioso; se centran en un aparato eclesial sustantivo que no todas las religiones comparten como principio de constitución. De ahí que el texto proponga una lectura crítica de los clásicos de la sociología de la religión para comenzar a pensar en categorías que despejen visiones atadas a formas institucionales y a áreas culturales históricas que, como la europea, han sido dominantes (por su colonialismo) mas no universales. Lo cual exige superar los marcos interpretativos del racionalismo occidental y el sesgo ecclesiocéntrico, es decir, aquel proceso de abstracción y de búsqueda de claridad analítica que lleva inevitablemente a identificar como religión, o como religioso, únicamente lo que tiene una manifestación eclesial, como lo encontramos en los aportes teóricos y analíticos de cuatro autores clásicos de la teoría sociológica; a saber, Troeltsch, Weber, Durkheim, y Mauss. A este respecto y en polémica con este mismo texto, nos preguntaríamos si más que hablar de los postulados teóricos de dichos autores alrededor de lo religioso como formas ecclesiocéntricas, ¿no serían las interpretaciones hechas de dichos clásicos las que nos sitúan hoy en dicha lógica eurocéntrica?

Ahora bien, sin duda ha sido casi una constante ineludible que las religiones históricas de salvación hayan fungido la mayor parte del tiempo como objeto de estudio de la sociología de las religiones. Incluso, se puede aseverar lo mismo en tiempos recientes, como sucede con el análisis de una serie de religiosidades antes no percibidas llamadas "Nuevas" y que han encon-

trado un florecimiento importante en las sociedades contemporáneas. Uno de los ejemplos emblemáticos de ello son las llamadas teorías de la secularización que se han desarrollado en los últimos treinta años. Con ellas se da cuenta del contexto geo-histórico de la Modernidad, en donde se ve, en un mundo llamado secular, un resurgimiento de estas "nuevas" religiosidades, que algunos en lugar de conceptuarlas como "nuevas" aluden al fenómeno de la transfiguración de lo religioso.[10] Dichas teorías se circunscriben a modelos de percepción estrechamente vinculados con los valores dados por una modernidad específica a Occidente, y que no forzosamente responden a otros contextos geo-históricos; más aún, se podría decir que se trata de teorías que presentan un modo específico de interpretar lo que se llama Modernidad. Pero, ¿es acaso la única interpretación de la Modernidad que se puede hacer, o el único tipo de modernidad existente? De esta manera, teorías de la secularización, sociología explicativa y formas interpretativas de una modernidad particular al occidente europeo caracterizan los rasgos analíticos heredados por las sociologías de las religiones en la actualidad y desde hace 200 años.

Son precisamente estos interrogantes a los que se hace referencia en el segundo y tercer textos de este volumen. En efecto, un poco sirviendo de puente con el primer texto, en el segundo de ellos intitulado "Los desafíos a la teoría de la secularización" (Liz Hamui) se reflexiona alrededor de las teorías de la secularización surgidas en el seno de las sociedades modernas, las cuales, en diversos grados, emanan de las teorías de sociólogos clásicos como Weber, Durkheim y Comte, presentando así el proceso de secularización de las sociedades modernas como un elemento inexorable a ellas, pues a medida que estas sociedades modernas capitalistas occidentales se va diversificando, ellas avanzan cada vez más hacia este sentido de lo secular, que significa la división de esferas, particularmente entre las privadas y públicas. Así, en este trabajo se reflexiona sobre el hecho de que la religión en los tiempos modernos no ha declinado como fuerza pública, ni se ha domiciliado dentro de una esfera de interioridad, sino al contrario, nos encontramos con el hecho de que las manifestaciones de religiosidad han rebasado el campo mismo que se les había asignado a las religiones en el seno de la misma modernidad. En este sentido, la capacidad explicativa de las teorías de la secularización para dar cuenta de dichos fenómenos religiosos se ha

[10] Michel Maffesoli, *La transfiguración de lo político. La tribalización del mundo posmoderno*, México, Herder editores, 2004.

visto muy limitada. Hecho que se denota con el modo en el cual las manifestaciones espirituales se vieron contenidas, terminando por radicalizar y cuestionar los cimientos mismos de dicha modernidad.

Por su parte, en el tercer texto acerca de "La incierta mirada hacia lo sagrado. Sociedad moderna, individuo y religión" (Felipe Gaytán), se refiere el hecho de cómo algunos acontecimientos claramente identificables, como el fin de milenio y los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, permiten establecer la idea de que la religión se encuentra en la actualidad en el centro del escenario de lo público. Estos acontecimientos, entre muchos otros, permiten pasar revista a las teorías que preconizaron la creciente secularización de las sociedades modernas y cómo, según éstas, la religión se ocultaría en al ámbito de lo privado, mientras que la realidad más reciente parece contradecir dichas teorías. Así se sostiene en dicho texto, que lejos de estar ante un momento del retorno de la religión en el mundo, y pensar en un retorno de lo sagrado, valdría mejor preguntarse dónde ello se encontraba antes, pues de lo contrario estaríamos afirmando que la religión como sistema había estado fuera de esta modernidad; reflexión que se vislumbra ahora impensable. Por el contrario, en el texto se sostiene que la religión como sistema de símbolos siempre ha estado inserto en la sociedad moderna, y que sus formas de comunicación se han transformado en un mundo que igualmente cambia siendo su actuar tan moderno como otros sistemas ahí mismo presentes, tales como la política, la economía o la educación.

De estas reflexiones se puede afirmar entonces que, por un lado, no se ha constatado todavía que la fragmentación de los significados por parte de los individuos (secularización de la sociedad) se realice únicamente en referencia a las dinámicas de una modernidad occidental e instrumentalista. Por otro lado, no está tampoco constatado, al menos en todas las culturas, que la individualización de los significados excluya a los individuos de la integración a sistemas de creencias durante la modernidad, así como a otros sistemas no pertenecientes a esta lógica epocal; más aún, podría decirse que a lo que puede conllevar esta lógica de la secularización es a lo contrario, es decir, a que se integren en el espacio societal varios sistemas de creencias a la vez, que ciertamente pueden llegar a fragmentar la comunicación entre culturas, pero no forzosamente el sentimiento de pertenencia a diferentes sistemas de creencias a la vez (interreligiosidad).

Con ello, la misma modernidad podría analizarse desde un ámbito de lo simbólico con caracteres religiosos en sus contenidos, que pueden ir desde los

significados de control y transformación de la naturaleza hasta la idea del individuo como entidad suprema de lo social. Los modelos de sociedad cada vez tienden a analizarse como un dogma, como una creencia con sus sustratos de valores y presupuestos, pues el sustrato y la idea del mundo dejan de cuestionarse por los grupos que adhieren a dicha racionalidad. Los discursos, al dogmatizarse, al institucionalizarse en diferentes esferas de la sociedad (educación, desarrollo, salud, etc.) terminan por constituir un espacio legítimo de actuar incuestionable, que monopoliza finalmente la manera en la que el hombre *debe* comportarse con su entorno. Así, para muchos individuos y grupos, la modernidad vivida como *espíritu del tiempo* sustituiría a las formas tradicionales de percibir el mundo, sean éstas étnicas, éticas o religiosas, considerándoseles superiores a cualquier otra. Lo anterior no significa que ahora todo se relativice y se considere como Religión a todo aquello que tiene tintes de dogma institucionalizado, sino de considerar, más allá de la institucionalización de lo religioso (eclesiástico/Iglesia), los sentimientos de espiritualidad y religiosidad insertos en las conciencias de los humanos y los grupos de pertenencia que terminan por considerar (a veces de manera no deseada) incuestionables los preceptos que sostienen dichos dogmas.[11]

Desde nuestro punto de vista, es más relevante plantear que nos encontramos con una transfiguración religiosa de la idea soteriológica del mundo que pasó del monopolio que tenían las religiones histórico-tradicionales de salvación, al monopolio del discurso de la institución republicana racionalista-secular. De este modo, parece que en la actualidad, el concepto de Religión se ha convertido en una palabra fetiche en los análisis sociológicos de la religiones, al grado de que la palabra misma al querer decir una y muchas cosas, ha generado poco consenso entre los estudiosos, particularmente en cuanto a la fórmula de utilizarla para comprender los fenómenos societales contemporáneos vinculados con lo simbólico y lo sagrado.

En este sentido, se afirma que el surgimiento de la sociología (en este caso, la sociología de las religiones) en concomitancia con el discurso de la Modernidad, de la secularización y de la difusión del pensamiento ascético intra-mundano del cristianismo reformado (Weber), contribuyó al enarbolamiento del discurso cientista y secular acerca del desmoronamiento de la

[11] No es que se considere la Modernidad como un tipo de religión en particular, sino que se trata de expresar que en algunos grupos y personas encontramos aspectos de religiosidad en los preceptos y valores que conforman la racionalidad de la Modernidad, y que se consideran incuestionables e indispensables para la conformación de la vida en comunidad (creencia).

religión en el mundo moderno, justificando así la lucha contra la "religión" por parte de los recién establecidos Estados-nación, y arguyendo la superioridad del pensamiento secular sobre el religioso, legitimando al mismo tiempo, la imposición de la moral y del proyecto de sociedad que le acompañaba (Modernidad secular-Estados-nación). Es precisamente parte de estos aspectos reflexivos a los que se alude en el texto "Usos ideológicos de la religión" (Roberto Miguelez), cuyo propósito es examinar el uso ideológico que se le da a la religión, no sólo en el universo discursivo del poder político —en las relaciones del Príncipe con el pueblo—, sino en el universo discursivo de las producciones intelectuales —y, de este modo, en las relaciones de los intelectuales con el poder; es decir, se trata de examinar los efectos ideológicos (perlocutorios o de manipulación) que poseen una serie de argumentos que se inscriben en discursos intelectuales—. Lo anterior nos permite aludir a estos usos ideológicos de la religión en el ámbito de lo cotidiano en donde se alude y observa la manipulación precisamente que se hace de los aspectos institucionales de lo religioso a partir de las concepciones institucionales de lo religioso, y que fungen como factores de legitimación en los usos y costumbres predominantes, terminando por llamarse legítimos en el ámbito de lo oficial e institucional, y legitimando acciones y decisiones particulares. Todos estos argumentos tienen como característica decisiva el hecho de recurrir a la variable "religión" como variable explicativa central.[12]

De manera radicalmente opuesta, en el texto intitulado "¿A qué alude la hermenéutica simbólica de la cultura?" (Blanca Solares) se rexaminan posicionamientos alternativos en el ejercicio de comprensión de lo religioso en el mundo actual y en las culturas de antaño, ya que dicha propuesta conceptual proviene precisamente de corrientes de pensamiento externas a las del explicativismo de lo religioso criticadas, desvirtuadas o revaloradas precedentemente, lo que nos permite contrastar de manera sustantiva, desde el ámbito conceptual y teórico, la reflexión institucional de lo religioso a partir de las propuestas alternativas de la llamada corriente de lo simbólico y de la hermenéutica. Se trata de un planteamiento por de más controvertido y provocador que incita a pensar en otras formas de comprender lo religioso y la religiosidad, pues apela precisamente a enfoques poco incluidos en las corrientes sociológicas de las religiones como es el enfoque mismo de la hermenéutica, y la propuesta de la construcción de los imaginarios sim-

[12] La metodología de esa manipulación argumentativa consiste en la creación de una apariencia no sólo por medio de la falsedad, sino más por medio del procedimiento de la ocultación.

bólicos e identitarios. En este texto se plantea de qué manera, a partir de las especulaciones teóricas surgidas del llamado Círculo Eranos, fundado por C. G. Jung, se puede proponer el uso de la hermenéutica simbólica como herramienta de análisis de los fenómenos religiosos, ya que aquella parte del reconocimiento de que el ser humano no sólo vive el mundo como tal sino que lo *interpreta* siempre, es decir, que en forma paralela a una intervención activa en la realidad, el hombre la percibe y la capta haciéndose de ella una *re-presentación*. El texto propone así, estudiar los fenómenos religiosos basándose en la enriquecedora propuesta de esta escuela de pensamiento que no reduce los fenómenos religiosos y espirituales a meras pulsiones, sino que se propone que más que profundizar en una sola disciplina científica, lo importante hoy en la investigación de lo simbólico es la integración y síntesis del conocimiento logrado hasta ahora por medio de las distintas disciplinas científicas y humanísticas (antropología, psicoanálisis, historia, neurobiología, etc.) en el conocimiento del fenómeno humano, a fin de evitar reducir a la religión a un dogma cerrado o ideología política; antes bien, la riqueza de su análisis deriva de un estudio que incida en la comprensión de la religiosidad como una *dimensión* humana.

A partir de esta lectura, podemos plantear la religión desde los enfoques que diferentes definiciones han dado a esta noción, y no sólo aquella predominante que la plantea como el aspecto institucional de lo simbólico y lo sagrado, que contienen una moral específica y prácticas concretas (ritos) y que brindan un papel integrador importante para los grupos que ahí se insertan. Se trata, más bien en cierta medida, de asociar la noción de religión con los ámbitos *socio-simbólicos-culturales históricamente constituidos*. Es la propuesta intrínseca en la obra que aquí se presenta, pues se trata de salir del análisis de los procesos de descomposición-recomposición del creer bajo la legitimidad de una institución, así como el de los de des-estructuración-reestructuración de los dispositivos culturales y sociales de identificación confesional.[13]

Quizás en este sentido nos aventuraríamos a hablar de una *sociología de las creencias*, pues desde el punto de vista de este trabajo colectivo, podríamos decir que la sociología de las religiones ha impedido explorar temas que han

[13] Sin duda, esto nos llevará a extender la conceptuación de la religión más allá del ámbito de lo institucional, así como nos posibilitará también tener en cuenta que otras formas vinculadas con lo simbólico participan de la conformación de un sistema de creencias, y por tanto, la posibilidad de analizar las creencias y lo simbólico desde los contextos dados y concretos a cada situación.

estado fuera de la tradición religiosa institucional de la cual se han inspirado. Así, lo anterior informa acerca de la manera en la cual, desde el principio, la influencia del catolicismo, para el caso de Europa, ha sido mayor en la diferenciación y jerarquización de lo sagrado y lo simbólico en los modos de proceder. Los tipos de creencias ligadas a lo simbólico que aluden a las creencias de las grandes religiones han sido objeto de estudios preponderantes para la comprensión de nuestros tiempos y de las sociedades industriales, mientras que las demás formas (magia, mito, racionalismo-secular)[14] sólo han participado de manera marginal en dichos estudios y se les ha considerado poco en la comprensión de los hechos simbólicos sociales. En suma, no cabe duda de que por muy objetivos e imparciales que pudieran haber sido y pudieran ser los estudios sobre la(s) religión(es), éstos se han reducido a las orientaciones, las preocupaciones e intereses de las instituciones eclesiásticas.[15] Lo cual ha significado por muchos años que los estudios de las creencias mágicas, de las míticas, de las racionalistas-seculares o de la dinámica entrecruzada de todas ellas, se hayan relegado a otras disciplinas u otros enfoques, o simplemente de otras áreas no consideradas como científico-sociales, restringiéndolas a la "esoteria de la academia".

De aquí surge precisamente la idea de articular los textos subsiguientes que convergen y combinen esta diversidad de propuestas antes señalada.

Así, el interrogante sería por qué no hablar de una fe cientista, con las mismas contradicciones y problemáticas que la fe protestante, católica o musulmana.[16] Al respecto, en el texto intitulado "Sistemas de creencias y

[14] El concepto de *racionalista-secular* hace referencia al pensamiento lineal, evolucionista y positivista inminente en las sociedades occidentales, que tuvo su auge y mayor promoción a partir del siglo XVI, con la filosofía cartesiana, ejerciendo así una relación de poder respecto a otras visiones posibles. Esta visión consiste en un ideal Moral de Igualdad en el que todos pueden llegar a un bienestar deseado, a un ejercicio del poder, sin por lo tanto crear una situación desequilibrada que irrumpa en los deseos de lo ajeno (ideal de libertad) y esto pretendió lograrse a partir de los auspicios de la "razón" y la tecnología puestos al servicio del ser humano. Precisamente el hecho de considerar una igualdad entre los seres humanos llevó a la confinación de una diversidad de identidades (sentido de la acción) y la consolidación de una sola identidad (sentido de la acción): la del ciudadano libre, autónomo y responsable de sus actos.

[15] Al respecto vale mencionar las anotaciones hechas por J. P. Willaime, *op. cit.*, p. 56, a propósito de la influencia confesional que tuvieron en sus inicios las organizaciones nacionales e internacionales de estudios sobre las cuestiones religiosas, cuyos miembros pertenecían de manera importante a confesiones e instituciones religiosas y vinculando los estudios pastorales. Ahí se consideraba que la ciencia "podría aportar sobre las condiciones sociales de la vida religiosa, debería dar a la santa Iglesia ciertos servicios considerables. La instancia se enfoca sobre la metodología y la encuesta y las preocupaciones se focalizan sobre las cuestiones tales como 'Iglesia y mundo urbano' y las 'vocaciones sacerdotales'."

[16] Pierre Thuillier habla acerca de la ciencia en Occidente como una institución de tipo "religiosa": suscitando una fe *cientista*, una ética *cientista*, esperanzas *cientistas*, una escatología *cientista*, mitos *cientistas*. *Cf.* P. Thuillier, *Science et société. Essais sur les dimensions culturelles de la science*, París, Fayard, 1988, p. 13.

modernidad: la religiosidad implícita en la era del desarrollo del mundo occidental" (Daniel Gutiérrez Martínez) se plantea precisamente que al no haber civilización o grupo humano que pueda advenir sin la existencia de un sistema de creencias —entendido como el conjunto de interacciones simbólicas que se dan en la socialidad diaria, vinculadas con la comunicación con lo trascendental—, ni sociedad sin creencias vinculadas con lo simbólico y lo sagrado que influyan o repercutan en las acciones, no hay posibilidad de que alguna forma de desarrollo no se sostenga y legitime por un sistema de creencias, y más aún, no influya en los sentidos de las acciones de las personas en la vida cotidiana. A partir de esta constatación, la reflexión muestra cómo es que las nociones de Progreso, Desarrollo y Tecnología se insertan en un sistema de creencias llamado de la Modernidad, y cómo estas asociaciones distan muchas de alejarse de otras lógicas simbólicas como las llamadas histórico-formales, como el cristianismo u otras religiones históricas de salvación. Así, la reflexión de este texto nos señala que el trabajo de un sociólogo de las religiosidades sería estudiar la manera en la cual se constituyen las relaciones dentro de los sistemas de creencias, pues es ahí en donde se pueden entender los procesos históricos en los que se desenvuelve una sociedad. A partir del estudio de un sistema de creencias es que se pueden percibir los cambios societales en la larga duración, pues si se observa la predominancia que uno de los procesos puede tener sobre los demás, y su intensidad en la relación con los demás, su frecuencia de emergencia, su elasticidad, su viscosidad, su *forma*, podremos dar cuenta de los cambios en las formas de actuar, de ver, de comportarse frente al mundo (religiosidad).

Aquí se reflejan el proceso y conformación de las concepciones de desarrollo que se generan por medio de la conformación de imaginarios e institucionalidades religiosos. Aquí el ámbito de lo simbólico toma fuerza como elemento de conformación de grupos de pertenencia y formas religiosas elementales de la vida social en el mundo contemporáneo, sin dejar de lado las herramientas que nos ha legado la tradición clásica de las ciencias sociales de lo religioso.

Bajo esta perspectiva, es claro que la sociología de las religiones no ha tenido como objetivo principal la indagación de todas las formas diferenciadas de aproximarse a lo sagrado, a lo trascendental, a lo simbólico, a partir del imaginario y otras formas de *comunitarismo simbólico*, sino que se ha centralizado en que el objeto de estudio de referencia de lo simbólico estuviera inspirado de un monoteísmo histórico establecido apelando a la salvación, y confinando el aspecto mítico de las creencias a los estudios de

filosofía, filología o de la estética; y la parte de lo mágico de las creencias, a los estudios etnológicos y culturalistas, considerándolos todos ellos como elementos alejados, en cierta medida, de las necesidades de las sociedades industriales y de los objetos de estudio de la sociología de las religiones.

Con ello, consideramos que se ha perdido de vista todo un mundo alterno, que siempre se ha gestado en relación con el mundo de lo simbólico y en cuanto a la religiosidad se refiere. Mundo que hemos considerado retomar y presentar aquí. Lo anterior cobra mayor sentido, particularmente si hacemos referencia al auge —que apareciera con mayor fuerza a finales del siglo xix—, y a la implosión del discurso de la Modernidad, pues el principio de la *profanización* de las creencias en el mundo moderno que lo sostenía (negar su importancia para la vida societal y su efecto en ella) se ha visto severamente cuestionado.[17] La visibilidad que han tenido en los últimos años formas de religiosidad no percibidas antes, y que contradecían la formulación del disipamiento de las religiones en el mundo moderno y secular, condujo a la generación de un sinfín de prefijos y sufijos atribuidos a *formismos* simbólicos y sagrados, hablando así desde religiones implícitas, de sustitución, de reemplazo, analógicas, hasta las llamadas *surrogates religions*, etc. Lo cual no significó solamente una dificultad para comprender e interpretar la nebulosa religiosa en la actualidad, sino la dificultad de deshacerse de formas arcaicas de interpretar lo religioso, y por el contrario, considerar más bien que en esas interpretaciones el aspecto institucional es solamente otro elemento más de la religiosidad y de la conformación de los sistemas de creencias que componen la diversidad del mundo, de ahí la dificultad que ha presentado abarcar los análisis de lo simbólico bajo el único aspecto de la noción de religión heredado de las religiones históricas de salvación.

De este modo, la reflexión académica se ha conducido a una reformulación de los objetos de estudio, tanto para la sociología religiosa como para la de las religiones, y se ha reforzado la revalorización que pudieran tener las creencias llamadas marginales (al margen del centro de las creencias dominantes) y debatido del mismo modo el carácter limitativo del enfoque institucionalista, privatizante e individualista característico de las ciencias

[17] En efecto, la desaparición de la religión es un supuesto de larga data que se encuentra desde los planteamientos de Marx y los precursores de la sociología, pero nunca había sido tan exacerbada como a principios del siglo xx y hasta su primera mitad; de ahí su asociación con el advenimiento y apogeo del pensamiento racionalista-secular como forma suprema del saber, cuasi religiosa, y con ello la justificante de la desestructuración de las formas de solidaridad del pasado y el desmoronamiento social de los ideales durante el advenimiento de la era secular.

de las religiones explicativas.[18] Hoy es necesario examinar este monopolio interpretativo y conceptual para delimitar su campo de análisis al área que le corresponde, como es la de la institucionalidad religiosa y su efecto de individualización al análisis de lo religioso. Ciertamente estos estudios han permitido un gran avance de comprensión en ciertas esferas geográficas, como en Europa y en América Latina, al punto que han constituido una disciplina específica con su propia autonomía dentro de la misma ciencia sociológica, pero esto también (cabe insistir al respecto) ha colaborado en contrapartida a que en los contextos geo-históricos con plusvalía de creencias diferenciadas, se hayan desdeñado otras dinámicas que también se vinculan con lo sagrado, lo simbólico y la religiosidad, influyendo de manera importante en las dinámicas societales, y el análisis académico.

En este sentido, el objetivo de esta primera parte del libro es indagar, no solamente la manera en que se conforma la lógica de la religiosidad en los sistemas de creencias en general, sino la que se da en la llamada Modernidad. Este enfoque plantea que los aspectos de la religiosidad ya no sean encasillados únicamente en el aspecto institucional de las creencias, o a partir de la diferenciación institucional, sino que ambos aspectos (institucionalización y diferenciación) se planteen como una de las características de los elementos, a veces los más predominantes, de la conformación de las creencias (enfoque de sistemas). El interés por el estudio de las creencias no radica en expandir los objetos de estudio a lo religioso y justificar la disciplina. Se trata más bien de emprender la investigación a partir de otro enfoque considerablemente desdeñado por la sociología de las religiones, en razón de la visión de la institucionalización de lo religioso, y por las hipótesis de las supuestas pérdidas y dispersiones de lo religioso en el mundo actual que han obnubilado la reflexión. De ahí que nos encontremos con una sociología de las gestualidades de los creyentes, de los textos y libros sagrados, de los inmuebles religiosos, de las conformaciones y organizaciones religiosas, de los lugares y espacios de culto que conforman ese religioso que siempre parece fijo, estable, cuantificable y materializable. Lo anterior se vislumbra más pertinente a medida que los procesos de pluralización, privatización, subjetivación de los sistemas de significados y de la religiosidad esbozados por las mismas

[18] Con ello no se quiere demeritar los avances y aportaciones que han hecho este tipo de reflexiones para el análisis de lo simbólico y lo sagrado, incluso en épocas actuales; sólo se quiere advertir el monopolio que se ha gestado sobre el valor conceptual de la religión, o religiones y su interpretación y representatividad para nuestras sociedades en la compresión de dicho fenómeno.

teorías de la secularización, han impuesto la necesidad de otros esquemas de análisis a dichos sistemas, en particular cuando se refieren a las creencias, que éstas, al contrario, pueden también presentar otras dinámicas más flexibles, efímeras, movibles, que las que presentan los espacios institucionalizados definidos en los conceptos tradicionales de religión.

Bajo este panorama es precisamente que se constituyó la sección de "Experiencias locales de la diversidad religiosa", en la cual se busca dar cuenta de qué manera con el advenimiento de la era secular, las llamadas religiones invisibles, difusas, discretas y tantas otras del mismo dominio, han planteado los límites del análisis clásico de los fenómenos de lo simbólico desde el concepto de la religión. De ahí la necesidad de plantearse el análisis de lo religioso y de lo simbólico desde otras miradas, particularmente si se trata de contextos que no son del todo idénticos a aquellos en donde se fundaron las ideas y conceptos de la sociología tradicional de las religiones. En la actualidad ya no está en cuestionamiento que el ámbito de la religiosidad se encuentra y puede analizarse desde el lado del arte, de la política, del gozo del cuerpo o de la ciencia misma, así como desde las tecnologías de punta y los sistemas de comunicación altamente complejos e incluso desde la misma esfera técnico-económica (más allá de la cotidianidad productiva) en donde se envuelven en todas estas esferas esos apetitos de significación que suscitan esfuerzos ascéticos, comportamientos rituales, impulsos de devoción, así como experiencias de éxtasis que dan sentido a las acciones de los grupos y las personas. Se trata entonces de *experiencias locales* de espiritualidad y sacralidad que el proceso de racionalización instrumental había supuestamente extraído progresivamente de la predominancia de las religiones históricas de salvación.

De ahí que el llamado *desencantamiento del mundo* no signifique el fin de la religión, ni menos el de las instituciones religiosas tradicionales, sino más bien, que en el espacio mismo de estas últimas (instituciones tradicionales) se produzcan nuevas formas de "religiosidad" que se invierten en los espacios sociales liberados por la tutela de las religiones históricas.[19] En el mundo contemporáneo es precisamente del lado de todos estos factores societales (arte, política, ciencia, cuerpo, etc.) en el que se puede observar el desmoronamiento del discurso secular según el cual la religión tendería a desaparecer, o bien, que las creencias quedarían del lado de lo privado en una renovación constante. En suma, si es que los apetitos de significación

[19] Danièle Hervieu-Léger, "Faut-il définir la Religion?", *op. cit.*, pp. 11-30.

se encuentran ahora en una diversidad de factores societales, significaría que lo que se ha fragmentado en la era contemporánea respecto a la esfera de lo simbólico es el monopolio legítimo de la producción de sentido interpretativo de lo sagrado que estaba dominado por el discurso secular de la Modernidad y su raíz cultural judeocristiana; es decir, monoteísta. Lo anterior no significa que se trate de una nueva modalidad de la religiosidad "politeísta" sino de una forma transfigurada y en ocasiones una renovada forma de presentar esta religiosidad; esto es, un regreso a lo instituyente de lo simbólico (creencias) en el ámbito público y privado. En otras palabras, se trata de una concientización de la relación monoteísta-politeísta en el ámbito cotidiano de lo simbólico.

Todas estas reflexiones indican una nueva epistemología de los estudios y comprensión de las cuestiones de lo sagrado y lo simbólico, aunque no todos los análisis llegan a sistematizar estas nuevas observaciones, o bien, a llenarlas de contenidos conceptuales suficientes para comprender la problemática planteada, pues siguen haciendo referencia a la institución de las creencias históricas predominantes, a la vez que se tipologizan comportamientos y relaciones de religiosidad con base en lo establecido en la dinámica de dichas religiones, como la católica, la protestante, la judaica, entre otras. Como ya se mencionó, es de este modo que se han construido las nuevas denominaciones de lo religioso con nuevos apellidos (creencias cósmicas, neoesotéricas, etc.), adverbios (individualmente, pluralmente, diferentemente, etc.) y adjetivos (nuevos movimientos religiosos, *New age*, etc.), cuando en concreto se trata de fenómenos que no son nuevos, sino de dinámicas que siempre han existido en la conformación de las creencias, y que ahora salen de su clandestinidad para renovar sus bríos.[20]

De hecho, la reflexión planteada en el texto "El despliegue espiritual de los nuevos movimientos religiosos" (Danièle Hervieu-Léger/Grace Davie) busca revitalizar los estudios cuantitativos pero desde un enfoque diferente. En este trabajo se parte de la constatación de que en Europa occidental la emergencia de los movimientos de renovación de lo religioso, con frecuencia llamados "nuevos movimientos religiosos", significó que la religión que se decía reprimida al margen de las sociedades avanzadas estaba en vías de

[20] Esto no significa que la Cienciología, por ejemplo, siempre haya existido, sino la conformación de nuevas corrientes espirituales. Al respecto vale la pena hacer un paralelismo con la dinámica que propone sobre las sectas Enzo Pace, según la cual éstas se conforman a partir del fenómeno de la burocratización. *Cf.* Enzo Pace, "En el principio era la secta", en *Religión y Sociedad*, núm. 8, expediente "Nuevo milenio y nuevas identidades (Sentido de la acción)", México, Secretaría de Gobernación, 2000.

demostrar su capacidad de encontrar una nueva pertinencia social, política y cultural. A partir del crecimiento de diversos movimientos religiosos, provenientes en su mayoría de los Estados Unidos, en el texto se muestra cómo es que los movimientos religiosos en Europa han tenido un desarrollo exponencial respecto al pasado inmediato, y de qué manera estos movimientos tanto como sus adherentes encuentran poca relación y parecido con sus predecesores, y cómo es que estos movimientos se pueden considerar una respuesta a lo que algunos llamaban la crisis de la Modernidad tardía y sus promesas de bienestar y progreso. Así, lo que en esta primera parte se propone principalmente entonces es plantear una clave de lectura (más que una teoría o una definición fija e inamovible) de lo religioso que nos sirva para salir del falso debate sobre la definición de la religión, para así indagar, más que la religión en sí misma, el campo que se atribuye a cada sistema de creencias desde su interior como en relación con otros. El enfoque institucional de lo religioso también se ve ilustrado con esta reflexión. Este texto plantea precisamente formas particulares y alternativas de entendimiento de lo religioso desde el enfoque explicativo e institucional, demostrando que incluso las propuestas alternativas a lo religioso institucional pueden provenir del seno mismo de dicha corriente y escuela de pensamientos.

Así tenemos que estas aparentes nuevas perspectivas y fenómenos se esbozan más bien en términos del politeísmo de las creencias y su relación con el monoteísmo preponderante. La segmentación del monopolio de lo simbólico y lo sagrado que se había hecho primero con las religiones de salvación y luego con la *profanización* de la vida pública en la era secular, se ha interpretado y conceptuado como un pluralismo e individualización religiosos modernos, cuando ahora es claro que se trata de un cambio de relaciones de poder entre los propietarios legítimos de la producción de lo simbólico. Estas dinámicas llamadas "Nuevas", no son más que la característica de tendencias mayores en términos de creencias mágicas, míticas y/o la mezcla equilibrada de las tres (mágicas, míticas, eclesiásticas).

En suma, más que tratarse de *nuevos* fenómenos religiosos, es el resultado de las preconizadas crisis discursivas del monopolio sobre la vida social y de sus procesos de homogenización y secularización instituidas por los principios del discurso de la Modernidad.

Estas reflexiones son precisamente las que fijan puntos de partida a los distintos textos que continúan esta segunda parte, a saber, "Religiosidades ortodoxas en régimen secular: del caso de Canadá al mundo occidental"

(Micheline Milot); "La medicina y la muerte entre religión y laicización. El caso de Francia de los siglos XIX y XXI" (Jéan Baubérot); "Las tres formas de religión líquida. Manifestaciones colectivas de la religión en la sociedad secularizada de los Países Bajos" (Kees De Groot); "Hiperrealidad religiosa y cultura contemporánea de la participación en el mundo virtual de la Red" (Adam Possamai); "Prácticas de sacralización en sectores populares en Argentina" (Eloísa Martín); "La persistente influencia de las religiones indígenas en los acontecimientos sociopolíticos en Zimbabue" (James L. Cox); "Religión y modernidad en el siglo XX en América latina: la ruptura imaginaria de la Teología de la liberación" (Malik Tahar Chaouch); y "Apuntes sobre el paisaje religioso en Guanajuato" (Hugo Suárez). Todos estos temas abordan de qué manera la característica racionalista de las sociedades occidentales ha hecho que las reflexiones académicas sobre lo religioso, al obsesionarse por las estructuras formales de lo religioso, poco se habían planteado la cuestión de la religiosidad desde los fenómenos informales y su relación con las estructuras formales de lo religioso. Sin duda, no se trata de un debate conceptual nuevo, pues los mismos clásicos de una u otra manera habían advertido tales dinámicas y lógicas desde sus inicios, aunque sin duda, ciertamente sus interpretaciones y las tendencias teóricas de éstas iban más del lado del estudio de lo institucional-religioso, y poco del lado de las lógicas de tipo plural, pragmáticas, individuales, instituyentes y diferenciadas de la religiosidad. Se trata entonces de lógicas ya descritas por los clásicos y por los análisis de las creencias desde otros ámbitos disciplinarios. Sólo queda sistematizar y movilizar los conceptos y nociones propuestos por dichos estudios de manera que se vean incluidos aspectos de religiosidad contenidos en la magia, el mito, lo eclesial y los racionalismos seculares contemporáneos como formas de lo simbólico y conformación de creencias actuales. Todo ello para encontrar una clave de lectura pertinente al contexto aquí planteado.

Lo anterior tiene más sentido cuando llamamos la atención al fenómeno de la llamada crisis de la Modernidad, y que parece dar como corolario la acentuación de las dinámicas características de la diversidad y la diferencia culturales que hoy sería una obstinación negar. Dicho lo anterior, el estudio de la religiosidad, a pesar de que continúa siendo extremadamente controvertido, tiene cada vez mayor sentido para comprender los fenómenos societales, sobre todo desde un enfoque más plural y abierto. Incluso, más allá de la religiosidad tendríamos que el análisis de las creencias y los procesos

políticos que ahí se vinculan, tienden a volverse puntos ineludibles en la comprensión de los hechos sociales, como lo pone de manifiesto el ensayo intitulado “Religiosidades ortodoxas en régimen secular: del caso de Canadá al mundo occidental” (Micheline Milot). En efecto, en esta investigación se explora un aspecto particular de la cuestión de la religiosidad en las sociedades secularizadas: el de los creyentes que pueden calificarse globalmente como “ortodoxos”, en el sentido de que un respeto más estricto de los preceptos de su tradición religiosa caracteriza la expresión pública de su adhesión religiosa respecto de sus correligionarios y, ciertamente, en relación con la mayoría de los ciudadanos. Para dar cuenta de ello se utilizan dos estudios de caso: los grupos constituidos voluntariamente en rechazo a la modernidad y los ciudadanos que manifiestan su adhesión a partir de señales visibles o del respeto de preceptos religiosos en el espacio público, mediante dos tipos de preguntas que conciernen directamente al tema de la ciudadanía y de la integración en una sociedad secularizada: la primera tiene que ver con el tema del lazo entre la participación ciudadana y la adhesión a los principios constitutivos de la democracia liberal; la segunda aborda la atención al reconocimiento de particularismos religiosos y la pertenencia política común.

Así, el punto ya no sería abocarse al estudio de las llamadas creencias tradicionales sino también al de las emergentes, de las implícitas, de las informales, desde el mismo ámbito de lo religioso. De este modo, la aparente reemergencia de los llamados “Nuevos movimientos religiosos”, con todo y la efervescencia de los extremismos religiosos, los llamados sincretismos, la combinación entre terapias y ritos religiosos, etc., dan cuenta de la perdurabilidad de lo religioso incluso en las mismas sociedades modernas llamadas seculares. Al respecto, son ilustrativas y esclarecedoras las miradas que arrojan las meditaciones del texto intitulado “La medicina y la muerte entre religión y laicización. El caso de Francia de los siglos XIX y XXI” (Jéan Baubérot). En este ensayo, de corte histórico-analítico, se muestra cómo la separación Iglesia-Estado en Francia condujo a una posición predominantemente avasallante de la ciencia médica respecto a los pacientes y su relación con la muerte, y de qué manera esta situación ha conducido a una inversión no sólo de la posición de la religión respecto a la vida pública, sino de las exigencias recientes del derecho a morir en contra de la supremacía de la medicina institucionalizada (eutanasia). Por medio del análisis histórico, en el texto se muestran los extremos que puede alcanzar una sociedad que pre-

tende la absoluta secularización de su vida comunitaria y sus repercusiones en términos simbólicos seculares sobre los simbólicos religiosos.

Más aún, las discusiones en torno a las nuevas formas de religiosidad, más allá de informar de los resurgimientos en materia de lo simbólico y lo sagrado, dan testimonio de la universalidad de las creencias en la conformación de la sociabilidad. En este sentido, otros aspectos han sido tomados en cuenta en torno a las cuestiones de la religiosidad, como la denominada sociología de la ética en el mundo del trabajo, tema de F. A. Isambert; o bien, los estudios de la vida de los místicos, donde el psicoanálisis y las sociologías se han empalmado en torno a ejercicios estadísticos multidisciplinarios. Lo mismo se puede decir de los ya conocidos estudios históricos sobre Iglesias y sociedad, cuya preocupación mayor ha sido el devenir de la creencia institucional desde un análisis interno y sistémico al interior de las mismas instituciones como lo ha mostrado E. Poulat. Más aún, encontramos los estudios de sectas llevados a cabo por otra serie de investigadores, como J. Seguy, en donde el aspecto carismático retoma vuelo e importancia en el análisis de la religiosidad. Todo estos análisis sin duda alguna abrieron espacios de reflexión, tanto en el objeto de estudio, en la pluralidad de corrientes religiosas, así como en los enfoques transdisciplinarios, pero siempre, desde nuestro punto de vista, han seguido esa tradición de índole más institucionalista que la que emana del estudio de las conformaciones de creencias en sí mismas y las relaciones de poder intrínsecas que ahí se movilizan. Efectivamente, no se puede negar la gran inspiración que yace en todas estas vertientes del pensamiento de la sociología de las religiones: verbigracia, el muy importante aspecto que se otorga al imaginario en Desroche, o la pertinencia que se le da al rito para el estudio de religiosidades modernas con Isambert; ya no se diga, la importancia del aspecto sistémico en las iglesias, del mismo E. Poulat; o el aspecto carismático y mágico de las creencias en Seguy, entre tantos otros contemporáneos.[21]

Todos estos elementos pueden ser movilizados bajo otros enfoques teóricos que favorezcan el estudio de las creencias desde su conformación, y no solamente en su dinámica institucional, como se había tendido a llevar a

[21] Para un estudio de las corrientes de la Sociología de las religiones, véanse Jean Paul Willaime, *op. cit*.; Danièle Hervieu-Léger, *op. cit*.; J.-P. Willaime y D. Hervieu-Léger, *op. cit*.; Roberto Cipriani, *Manual de sociología de la religión*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2004; Claude Rivìere, *Socio-anthropologie des religions*, Cursus, París, Armand Colin/Masson, 1997. Igualmente, véanse Jean Seguy, "Pour une sociologie de l'ordre religieux", *Archives de Sciences Sociales des Religions*,vol. 57, núm. 1 (enero-marzo), 1984, pp. 55-68; y F.-A. Isambert, *De la religion á l'éthique*, París, Cerf, 1993.

cabo. En suma, se puede hablar de toda una tradición sociológica de las religiones, tanto en Francia como en Europa y el mundo anglosajón, que ha advertido, analizado y estudiado una serie de modulaciones y diferencias en el seno de las religiones y la religiosidad. Empero, no ha cesado el dominio de los estudios de la religión o las religiones desde el ámbito de la institucionalidad religiosa, y siempre con relación y en contraposición, comparación y en referencia con las grandes religiones institucionales de salvación desde un enfoque cuantitativista, sea desde la mirada de la acumulación y agregación de los creyentes a tal o cual Iglesia, sea alrededor de los análisis de la manera en la cual adviene una creencia y su efecto en las relaciones sociales de poder, en el ámbito económico y social como en el cultural.

De ahí que en el artículo "Tres formas de religión líquida. Manifestaciones colectivas de la religión en la sociedad secularizada de los Países Bajos" (Kees De Groot) se exploren otras formas de pensar la religión mediante el concepto de Modernidad líquida de Zygmunt Bauman, en el que el concepto de religión líquida abre perspectivas para "nuevas" y "viejas" formas sociales de religión que parecen florecer en un medio líquido actual. También se presta atención a los tipos de relación entre religión sólida y religión líquida en lo que ello quiera decir respecto a las creencias. El primer tipo consiste en fenómenos líquidos en una esfera religiosa: eventos religiosos, pequeñas comunidades, redes religiosas globales y comunidades virtuales. El segundo tipo consiste en fenómenos en las fronteras entre la esfera religiosa y la secular, tales como los servicios religiosos en un hospital o en una prisión. El tercer tipo consiste en reuniones y actividades colectivas fuera de la esfera religiosa, tales como las esferas política y cultural, las cuales no obstante poseen importantes cualidades religiosas. Esta tipología es usada para realizar observaciones generales sobre una base de investigación empírica, principalmente ilustrada en el caso de los Países Bajos.

Lo que queda claro respecto a todas estas interpretaciones de lo que hoy acontece en la esfera de lo religioso, es que cualquiera que sea la época y la condición social que nos planteemos, sea la reproducción de cualquier sistema de relaciones sociales, sea el mantenimiento o emergencia de las relaciones de poder, es necesario entender la manera como las creencias se conforman a largo y corto plazos en una sociedad dada, hasta llegar a constituirse en núcleos duros de donde se ven inferidas las acciones e interpretaciones del mundo en el que se vive. En una palabra, éstos se vuelven usos y costumbres incuestionables que conforman el pilar simbólico de una

cultura, como lo expresa, por ejemplo, el estudio "Hiperrealidad religiosa y cultura contemporánea de la participación en el mundo virtual de la Red" (Adam Possamai), en el que se pone de relieve, mediante los estudios de caso de grupos religiosos cuyo origen se encuentra en novelas de ficción —el más notable, sin duda, la Iglesia de Cienciología— o en personajes de películas de ciencia ficción —como el *Jedismo*, basado en la saga de *Star Wars*—; el hecho de que las necesidades religiosas de nuestro tiempo, lejos de haberse mantenido en el ámbito de lo privado, como pretendía la sociedad racional emergida de la Ilustración, han invadido ámbitos insospechados de la vida pública, en los que nuevas manifestaciones religiosas incluso pueden tener poca o nula relación con las nociones religiosas establecidas por la razón práctica, e incluso con las religiones establecidas como tales, dando lugar a fenómenos como el nuevo vampirismo, llegando al caso extremo de que el llamado fenómeno hiperreligioso tenga muy poco que ver tanto con la realidad vivida como con la realidad de ficción que dio origen al fenómeno en sí.

Y ahí radica el interés de esta segunda parte del libro. Pues en ella se incluye obviamente la comprensión de las grandes transformaciones históricas y geográficas que se observan al nivel local y global, como lo arguye el ensayo alrededor de las "Prácticas de sacralización en sectores populares en Argentina" (Eloísa Martín), ya que muestra cómo con el estudio de caso de la muerte de una mujer que se hizo popular a partir de la difusión de un programa de televisión en Argentina, su muerte se transformó en un icono para la religiosidad popular de ciertos sectores de la población argentina. Ello se vuelve pretexto para *revisitar* las teorías que estudian la religiosidad popular, pues si la religión es producto de un proceso discursivo, es necesario analizar las prácticas —designadas como "religiosas" desde lugares empíricos específicos— a partir de los flujos que dan integridad a la red que organiza lo social y que son constituidas por las múltiples prácticas nativas. Por ello se propone en este ensayo una lectura distinta de las interpretaciones de la religiosidad popular, cuyo punto de partida es una mirada crítica sobre el concepto de religión. Así, retomando autores de la bibliografia analizada, todo lo anterior se problematiza planteándose la necesidad de un abordaje procesual que considere lo sagrado como una textura diferencial del mundo-habitado, al mismo tiempo reconocida en su autonomía y creada por la agencia humana.

De este modo, parecería que con los cambios que han surgido en la era contemporánea en cuanto a formas de comunicación, de comercio y de

socialidad,[22] y con todo lo que esto conlleva (auge de la tecnología digital, promoción de políticas de tolerancia y plurales, resquebrajamiento de los metadiscursos y verdades absolutas inscritas en el desarrollo de la Modernidad cartesiana, etc.), la religiosidad ha vuelto a convertirse en una esfera aceptable e incluso seductora, tanto en el ámbito académico como en la esfera de la vida cotidiana. Todo ello parece acercarnos a la consideración teórica de que la religiosidad, antes que definirla como una dinámica espiritual re-emergente, ha sido impulsada por la coyuntura actual y el contexto temporal a salir de su antigua clandestinidad-privacidad, o de la aparente inexistencia en lo público que el mundo secular le había vaticinado, para reconfigurar así, su presencia histórica.

En este sentido, la religiosidad, tal y como es percibida en este libro y en particular en esta segunda parte, puede verse como una metáfora que traduce el análisis de una realidad arcaica siempre presente, como es la conformación de grupos sólidos alrededor de una hierofanta, en donde la religiosidad traduce la expresión contundente ya mencionada por Weber de la existencia del politeísmo de valores, que no es más que un consenso asociado que se da cotidianamente a partir de un ajuste afectivo por parte del grupo frente a la movilidad de los contenidos simbólicos de lo sagrado que se presentan de manera concatenada. Lo anterior nos llevaría, de manera obligada, a reconsiderar la manera en la que se conceptualizan y analizan los diferentes vocablos y nociones en torno a lo sagrado y lo trascendental, en donde los ejemplos en el segundo apartado de este libro son abundantes.

Con ello parece que podremos ser radicales desde nuestra consideración (en el sentido etimológico de ir hacia las raíces):[23] planteando que la religiosidad implica *formas* de creencias, que no constituyen forzosamente una religión, y plantearnos así el postulado de que no hay vida social ni colectiva sin la presencia de la religiosidad. Toda dinámica se baña y se ve investida por aspectos simbólicos y sagrados, elementos éstos esenciales de la religiosidad. Pero no todo es o puede ser religión, es decir, no todo tiende a absolutizar la concepción del ser humano y del mundo, monopolizando todos los aspectos de

[22] En lugar de hablar de socialidad se tendía a hablar en términos de socialización. Este último tiende a señalar los grados de interiorización de las normas de conducta, así como el poder de constricción y la extensión que se hace de ellos en las relaciones sociales. Por su parte, la socialidad tendería a señalar la posibilidad de exteriorización, en las relaciones sociales, el grado de asociación, de asimilación de los individuos a los grupos sociales. Más comúnmente, esta distinción es observable con la propuesta durkheimiana de la solidaridad mecánica y la orgánica.

[23] "Radical [*radikal*, o]. Finales del siglo xv; latín bajo, *radicalis*, de *radix*, *-īcis*, 'raíz, fuente, origen'"; Paul Robert, *Petit Robert*, París, 2006, p. 2149.

la existencia. Esto significa que no todo aquello que se inviste de religiosidad prescribe una moral. La religiosidad describe una ética, una forma de estar con los otros y de sentirse en comunidad (el *religare*), pero no es por fuerza una doctrina del bien y del mal que se debe respetar y efectuar. En suma, la religión, tal y como lo veremos en los textos aquí presentados, no va sólo en el sentido de la absolutización, la monopolización y la institucionalización de lo sagrado y lo simbólico, pues, sobre todo, refiere a elementos de vinculación colectiva. La religión sacraliza institucionalmente la comunión, genera *comunalización*, por medio de su *religare* en la consolidación del grupo con sus dogmas, doctrinas, con su monopolio de la interpretación, sobre todo con sus aspectos de ritualidad. Eso no significa que una religión contenga el monopolio del *religare*; es decir, de la *ética* del mundo de vida.

Todo proceso de institucionalización representa así una lucha de legitimación por la apropiación de la producción de sentido. He ahí la diferencia con las nociones de la religiosidad y/o las creencias, que igual que la religión generan *comunalización* o comunión; generan el *religare*, que no se inscribe forzosamente en esta dinámica de la absolutización-institucionalización y del monopolio de la interpretación. Se puede creer y tener una religiosidad sin estar forzosamente adherido a una institución, un dogma o una moral. Se puede creer y tener una religiosidad sin forzosamente tener una moral, pero por lo contrario, existiendo una ética, que no es más que un compartir valores en lo simbólico y lo sagrado en el seno de un grupo, no importando la calidad y cantidad de tiempo-espacio que se comparta con dicho grupo. Así, se puede creer lo que uno desee sin pretender necesariamente que estas creencias propias sean legítimamente superiores sobre las demás (politeísmo).

De hecho, lo anterior se observa de manera contundente con las reflexiones aquí incluidas en el texto "La persistente influencia de las religiones indígenas en los acontecimientos sociopolíticos en Zimbabue" (James L. Cox). En este artículo se aborda el dinámico papel de las religiones indígenas en el Zimbabue contemporáneo, examinando la manera en que fueron utilizadas, particularmente por los veteranos de guerra, para justificar las a veces violentas apropiaciones de tierras agrícolas comerciales a finales de los años noventa. Para proporcionar el fondo esencial y entender estos acontecimientos, se describe cómo la organización socio-religiosa tradicional está inserta en la historia de los diferentes estados zimbabuenses desde el siglo XI, antes de describir brevemente los acontecimientos que dieron lugar a la independencia de dicho país en 1980. Así se puede observar cómo se vinculan

estas descripciones históricas y socio-religiosas para explicar por qué las religiones indígenas desempeñaron un papel tan crítico en las guerras de la liberación zimbabuense contra el colonialismo y por qué persisten como potentes fuerzas que motivan el proyecto actual de restablecimiento de la tierra.

Lo anterior se asocia en otras esferas geográficas con el texto intitulado "Religión y modernidad en el siglo XX en América Latina: la ruptura imaginaria de la Teología de la liberación" (Malik Tahar Chaouch). En este trabajo se exploran las ambivalencias de la supuesta modernidad "crítica" de la Teología de la Liberación, tan irreductible a los modelos de la Modernidad europea como a los mitos de su ruptura proclamada con ellos. Primeramente, se subraya lo moderno de su crítica de la religión y de la modernidad, profundizando así las contradicciones de su relación con ambas para, finalmente, ubicar las tesis, límites y retos planteados por su eje teológico de reflexión a la construcción de un pensamiento latinoamericano.

Y ello se vincula de manera estrecha con el último texto, "Apuntes sobre el paisaje religioso en Guanajuato" (Hugo Suárez), en donde se intenta explicar la importancia del catolicismo como principal empresa de salvación que hasta nuestros días desempeña un papel preponderante. Con ello, en el segundo apartado se plantea la pluralidad de la experiencia religiosa, tanto dentro del catolicismo como fuera de él, para pasar así a la descripción de una de las formas religiosas más interesantes que han permitido grados de libertad y autonomía a los fieles dentro de la Iglesia, creando así un dinamismo propio e insertando una vitalidad sobresaliente a la experiencia religiosa. Lo anterior permite analizar la tensión entre individuo y comunidad, y su función en los creyentes, para que finalmente se haga una reflexión general sobre la modernidad y las respuestas religiosas en sociedades como la guanajuatense.

De este modo, se observa que toda referencia a lo religioso o a la religiosidad tiene al menos implícita una referencia a lo que tradicionalmente se señalaba como religión, que eran con justeza las llamadas religiones históricas de salvación, pero una vez más vale la pena insistir al respecto, que esto no significó que no se pueda hablar de creencias o de religiosidad sin tener que involucrar la noción de religión, particularmente al factor institucional. En estos últimos textos se puede observar que lo básico en la cuestión de la religiosidad es que se trata del *homo-credos* y no sólo del *homo-religius*. De lo anterior se podría inferir que lo religioso se encontraría en todos lados después de no haberlo visto en ningún lado durante la era de la época secu-

lar dominante,[24] pero esto no significa que no se reconozca en la actualidad la presencia de las creencias y de la religiosidad en múltiples factores de lo social. Podríamos ahondar incluso en los diferentes matices de estas nociones; baste con señalar que la religión no significa la religiosidad, ni la presencia institucional de lo sagrado en lo simbólico de las creencias, pues éstas forman parte del aspecto antropológico de las relaciones societales, independientemente de cómo se monopolicen, se tecnifiquen o se institucionalicen. De ahí la dificultad de no poder definir la percepción en cierto número de fenómenos de trazos religiosos indicativos de ciertos *transfers* de sacralidad sin que se trate de religiones en el sentido estricto.[25]

Por tanto, consideramos que el punto en común de todos los textos aquí presentados es que para entender los fenómenos vinculados con lo sagrado y lo simbólico hay que hablar en términos de religiosidad. Ella puede ser definida como el conjunto de prácticas y creencias vinculadas con lo sobrenatural y lo trascendente que ofrecen parámetros interpretativos y elementos de comprensión útiles para aprehender el mundo invisible y simbólico que se presenta en la realidad visible y concreta. La religiosidad involucra principalmente un sentido de pertenencia, un "estar-juntos antropológico", imaginario o real, y es el espacio en donde se conjunta de manera estrecha la relación sagrado-profano existente en el entorno social y natural, sea en lo privado o en lo público, en las instituciones como en los comportamientos individuales, o bien, en el mismo ser humano y la acción colectiva. En una palabra, la religiosidad involucra un proceso de *socialidad-socializada-socializante*.[26] Entonces, se puede decir que ella está inscrita en todos los niveles de la vida societal (*homo-credos*).

En este sentido, podemos decir que la religiosidad está conformada por lo que llamamos sistema de creencias, asociado con el conjunto de relaciones

[24] J. P. Willaime, *op. cit*., p. 81.

[25] *Ídem*.

[26] Sin duda la expresión se inspira en la noción de *habitus* planteada por Bourdieu, sobre la característica de éste de ser una *estructura-estructurada-estructurante*. Para Bourdieu, se trata de una relación dialéctica entre la objetividad dada por las condiciones de existencia objetivas de los agentes, y las que se refieren a la subjetividad en la que se inscribe el *habitus* de un agente determinado como una *estructura-estructurada-estructurante*. Para nuestro caso, esto significa que la *religiosidad* es una instancia o espacio de *socialidad* que posibilita la exteriorización en las relaciones sociales, el grado de asociación, de asimilación de los individuos a los grupos sociales que les rodean por medio de las emociones y de la empatía que se genera en la interacción social (ética); este espacio puede conformar una serie de normas y de reglas que ofrezca parámetros de interpretación (moral) englobando los aspectos simbólicos de la vida cotidiana de los grupos e individuos; de ahí su carácter de *socializada*. Y es *socializante* porque conlleva a los creyentes a establecer espacios de interacción interdependientes.

simbólicas relacionadas con la comunicación, con lo trascendental que se da en la socialidad. Este sistema incluye en su lógica de acción un alto grado emocional, un *vivencial* subjetivo, pero que contiene al mismo tiempo un conjunto de prescripciones (normas, reglas, límites, indicaciones) que permiten coordinar y moldear las creencias grupales, individuales y su relación con el entorno. Ello tiene que ver con la herramienta de análisis común a todos los textos, que es el análisis de la ritualidad. Ésta se encuentra en todos los aspectos de la vida cotidiana y social de los pueblos, grupos e individuos. Se trata netamente de prácticas, tanto en el sentido estricto (formas de alimentarse, transmitir conocimientos, cuidarse, curarse, etc.) como en su sentido extenso (histórico y simbólico). Esta ritualidad conlleva en su haber un consenso colectivo (ética) que comunica lo sagrado y lo profano, contiene formas explicativas del entorno social, y sobre todo, una legitimidad aceptada por quienes la practican, sea ésta institucional, carismática o imaginaria. Este planteamiento heurístico se acerca a la discusión contenida en la definición propuesta por algunos autores respecto a lo religioso, según la cual no es solamente aquel sistema de creencias y prácticas que se encuentran incorporados a una institución, sino también las creencias religiosas presentes en la esfera privada (familia y/o pequeños grupos) que quedan fuera de las instituciones tradicionales, o incluso aquellas prácticas individualizadas y subjetivas permeadas con elementos mágicos y místicos que no tienen su origen en una matriz religiosa.[27]

Así convocamos aquí a los diferentes autores a plantear los fenómenos de las creencias, en términos de religiosidad y no en términos de Religión, de manera que se pueda hacer una distinción precisa con los términos de la Religión, de lo religioso y de la religiosidad. Se podría decir en torno a esto, que mientras la religiosidad, efectivamente, se puede encontrar tanto en lo institucional como en lo no institucional, el conjunto de prácticas institucionales: liturgia y la religión (conjunto de creencias institucionales —dogma—, institución que moviliza los actos de fe) tienen que ver prácticamente con el aspecto institucional de la creencia. Es importante mencionar también que las prácticas de religiosidad significan el hecho de llevar a cabo ciertas actividades espirituales de manera consciente, sin forzosamente to-

[27] Patricia Fortuny Loret de Mola (coord.), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1999, p. 18.

marlo como un acto de fe, sino como una simple actividad, que puede repercutir en sentimientos de pertenencia, agrupamientos de tiempo libre o desapego del ajetreo cotidiano. Por su lado, las creencias son consideradas como la adscripción incuestionable a valores, éticas, formas de vida, que constituye un elemento importante en el grupo o individuo para tener parámetros de interpretación de los fenómenos que ocurren en su entorno social. Es un resarcimiento espiritual.[28]

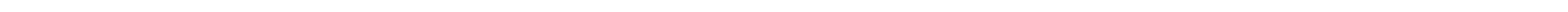
Para nuestro enfoque, la cuestión respecto a lo que se plantea en la sociología de las religiones sigue mostrando límites para analizar la multiplicidad de los fenómenos de religiosidad que se muestran ante nuestros ojos. Su carácter todavía muy empirista y cuantitativo impide que otras esferas de lo religioso se den a notar en los análisis. Todo ello a partir de la inscripción a una serie de herramientas conceptuales, metafóricas, y otras que den cuenta de diferentes realidades relacionadas con lo sagrado y lo simbólico, que no estén inscritas en la lógica de las tradiciones religiosas de referencia anteriores, y mejor que se inscriban en el análisis simple y llanamente de las creencias.

En el libro se buscaría no sólo abocarse a los asuntos de los "hechos religiosos", sino de éstos y su relación con factores societales que parecerían no tener ninguna relación en términos visibles e institucionales. En todo caso, consideramos que las definiciones aquí presentadas podrían fungir como tipos-ideales (Weber) para ordenar la realidad considerada desde un enfoque específico, y no para designar o querer designar un deber-ser o un *statu quo per se* teórico y conceptual. Esta propuesta epistemológica no está separada del conocimiento que se ha venido generando desde los clásicos hasta la actualidad en torno a los fenómenos que vinculan lo sagrado y lo profano y el comportamiento societal que ahí advienen. El punto nodal en todo esto es que en la actualidad en el mundo llamado contemporáneo o posmoderno, los enfoques y miradas en torno a este tema no pueden permanecer bajo el mismo tejido que precedentemente los había regido.

[28] En este sentido, coincidimos con la propuesta de P. F. Loret de Mola, *op. cit.*, p. 21, acerca de que la subjetivización de la creencia consiste, por una parte, en que los mismos individuos transforman el dogma objetivo e institucionalizado en algo emocional o experimental, así como los contenidos religiosos se relativizan.

I

Hermenéutica de las religiosidades: herencias de lo instituido y alternancias de lo instituyente

El ecclesiocentrismo en los clásicos de la sociología occidental

*Cristián Parker Gumuzio**

* Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.

Las transformaciones de las religiones en los inicios del siglo xxi están haciendo que los marcos analíticos clásicos de la sociología de la religión resulten obsoletos. Pero ello no es del todo evidente, dado que todavía las expresiones religiosas institucionales históricas siguen dominando el panorama en la superficie de los fenómenos religiosos y espirituales de nuestro tiempo.

Sin embargo, las nuevas expresiones religiosas, tanto de las sociedades postindustriales avanzadas como de las no occidentales, periféricas y en vías de desarrollo, combinan en forma creciente elementos sincréticos y (bajo formas muy variadas) revitalizan trazos de prácticas mágicas o esotéricas que la mentalidad cientificista e ilustrada creía desterradas del mapa, incluso tempranamente en la mitad del siglo xix. Por otra parte, no es menos cierto que la religión eclesial occidental (principalmente el cristianismo) sigue siendo una forma privilegiada de institucionalización religiosa que tiende a imponerse como modelo, incluso en los marcos teóricos de la sociología de la religión contemporánea.

Estas nuevas expresiones extrainstitucionales y/o antiinstitucionales de las formas "mágico-religiosas" contemporáneas,[1] reclaman una adecuada comprensión y nos exigen superar los marcos interpretativos del racionalismo occidental y el sesgo eclesiocéntrico que encontramos en las propuestas

[1] En este trabajo su profundiza en perspectivas analíticas y conceptuales desarrolladas en textos anteriores.

teóricas y analíticas de cuatro autores clásicos de la teoría sociológica como Troeltsch, Weber, Durkheim y Mauss.

Este trabajo, a partir de la referencia de las transformaciones religiosas ocurridas principalmente en áreas no occidentales, y en particular en América Latina, desarrolla esta cuestión y propone una lectura crítica de los clásicos de la sociología de la religión para comenzar a pensar en categorías que despejen visiones atadas a formas institucionales y a áreas culturales históricas que, como la europea, han sido dominantes (por su colonialismo), mas no universales.

La sociología de la religión, al iniciarse este siglo, ha estado enfrentando —en forma cada vez más aguda— la dificultad de analizar y medir el fenómeno religioso bajo los indicadores usuales de la llamada "estadística religiosa". Es claro que, cada vez más, los fieles no se conforman con las autoidentificaciones de antaño cuando los censos de los países de tradición cristiana determinaban categorías como "católico", "protestante", "musulmán", "agnóstico" o "ateo", siendo estas clases claras y distintas —siguiendo la recomendación del método cartesiano—. Pues no. Si las dificultades provenían primero de los países del Este en donde estaban prohibidas las estadísticas religiosas, ellas se manifestaban también en países de tradición católica como los iberoamericanos. Pero no eran sólo problemas derivados de estadísticas deficientes o inexistentes. Hace ya bastante tiempo encontrábamos dificultades en el análisis de la situación religiosa de países no occidentales como en el mundo árabe, en África subsahariana, o en países del Asia meridional y del Este, e incluso en países de larga tradición islámica debido a que las categorías analíticas y sus subsecuentes formas de clasificación derivaban de las formas occidentales (europeas) del fenómeno religioso con un aparato eclesial fuerte, derivados de la reforma y sus estragos diferenciados y con una larga tradición iluminista y laicista que se le oponía, lo cual no correspondía ni a las formas de instituciones religiosas locales, ni menos a su tradición histórica particular.

Sucede que ahora encontramos las mismas dificultades de clasificación religiosa en Occidente, incluso en países de tradición latina como Francia, España, Italia, incluyendo a los países escandinavos y anglosajones, donde las categorías de creencia ya no son unívocas sino distintas.

En investigaciones realizadas en América Latina encontramos sujetos religiosos que responden acerca de qué religión los identifica con frases como: "Todas las religiones me dan lo mismo: lo importante es creer en Dios,

de quien depende la vida"; "Creo en el poder del Espíritu Santo y en la sanación"; "Creo en Dios, en Jesucristo, en la reencarnación y en el Tarot"; "Creo que Dios es una energía que está en mí mismo y en el Cosmos"; "La Iglesia y los curas me aburren"; "Yo soy católico 'a mi manera', me disgusta que me impongan cosas". Nuevas clases de autoidentificación surgen como: "católico a mi manera", "creyente a mi manera", "creyente sin Iglesia", "creyente y no practicante", "*beleiver without belonging*", además de las adhesiones a múltiples expresiones de nuevos movimientos religiosos en sociedades occidentales que van desde el Hare-Krishna, el yoga tántrico, el budismo zen, hasta los cultos afroamericanos, pasando por las diversas formas de *New Age* y las más variadas tradiciones herméticas, y esto en contextos históricos de cristiandad, de tradición católica o protestante, sin contar la revitalización de las diversas expresiones de religiones populares derivadas del cristianismo, y sincretizadas con tradiciones indígenas o del folclor local.

Los enunciados mencionados no sólo reflejan el pluralismo reciente del campo religioso en sociedades que hasta hace pocos años eran monopolio del catolicismo. También se trata del reflejo significativo de nuevas interpretaciones del sentido religioso. Podemos encontrar este mismo tipo de respuestas en gente ubicada en diversos espacios geoculturales del planeta hoy: Europa mediterránea; Europa del norte, Australia, Filipinas, Corea, Canadá, y en muchos segmentos de ciudadanos de países árabes, africanos, y del sur y este de Asia.

En estas expresiones hay un indicador del creciente pluralismo del campo religioso; atisbos de una nueva sensibilidad espiritual y un incremento de las llamadas "religiones difusas" que se extienden como contracultura de las Iglesias instituidas.

En efecto, podemos afirmar que detrás de las estadísticas religiosas clásicas se encubre un enfoque que no sólo es empirista y cuantitativo, sino además eclesiocéntrico y occidentocéntrico porque tiende implícitamente a identificar a "la religión" con su expresión eclesial como se ha dado en la historia del Occidente cristiano. El indicador más frecuente, el de "practicante", que incluso va a definir grados de "secularización" relativa de sociedades enteras, es, en efecto, un índice del grado en que las personas asisten regularmente a las prácticas rituales oficiales, así definidas por los cuerpos normativos de las Iglesias. Esto es, el hecho de que las personas sean más religiosas o menos religiosas se va definiendo, por la vía empírica, de acuerdo con su proximidad y permanencia en círculos rituales eclesiales. Todo ello contradice aspectos sustanciales,

incluso de la misma doctrina cristiana cuando afirma que la fe debe mostrarse en obras (el amor al prójimo como criterio del Juicio Final), o bien, cuando afirma que la fe es un "don gratuito" y que por ende no requiere de exteriorizaciones icónico-rituales de carácter "oficial". La ética religiosa y la devoción individual o colectiva extraeclesial generalmente quedan fuera del foco del análisis clásico, orientado por sesgos eclesiocéntricos. De esta manera, la sociología concede a la teología implícita en este tipo de enfoques y pierde su capacidad de comprensión y explicación más integral de la complejidad de los fenómenos religiosos contemporáneos.

Enfoque orientado hacia la Iglesia y en el marco cristiano occidental

El análisis y la comprensión de las corrientes mágico-religiosas del siglo XXI reclaman, a nuestro juicio, una renovación de los marcos conceptuales con los que la sociología occidental había abordado el fenómeno religioso.

Spikard[2] ha venido elaborando interesantes apuntes a una sociología "no occidental" de la religión, con incursiones en marcos referenciales del confucianismo y el Islam. El hecho es que en su análisis de las teorías sociológicas occidentales de la religión se percibe con claridad que éstas son "*church oriented*". Se trata de que la Iglesia sea todavía la norma en torno a la cual las otras formas son comparadas.[3]

En efecto, la vieja sociología religiosa de carácter funcional ha formulado un concepto de la religión general, pero, como afirma Matthes, "desde un concepto específico de la historia del cristianismo".[4] El hecho de que el concepto de religión perdió su arraigo en la historia del cristianismo motivó la fundamentación científica de la Sociología de la Religión por parte de los clásicos, que siendo europeos o estadounidenses, desarrollan sus teorías en un contexto sociocultural de acendrada influencia judeo-cristiana. Pero coincidentemente, el proceso de abstracción y de búsqueda de claridad analítica llevó inevitablemente a identificar como religión, o como religioso, únicamente lo que tenía una manifestación eclesial. La perspectiva enunciada aquí se evidencia en trabajos como los de Troeltsch y Weber, que analizan

[2] James V. Spickard, "Tribes and cities: towards and Islamic Sociology of Religion", *Social Compass*, vol. 48, núm. 1, 2001, pp. 103-116.

[3] James V. Spickard, *op. cit.*, p. 180.

[4] Joachim Matthes, *Introducción a la Sociología de la Religión, II. Iglesia y Sociedad*, Madrid, Alianza, 1971, p. 13.

explícitamente fenómenos eclesiales, pero también se aprecia en textos como los de Durkheim y Mauss, que procuran analizar la mentalidad religiosa y la magia. Tomamos a estos autores dada la relevancia que han tenido como inspiradores de tantas escuelas y enfoques de la sociología contemporánea: de la sociología neodurkheimiana, funcionalista y estructuralista, Durkheim y Mauss; de la sociología histórica, comprensiva, funcionalista, neoweberiana, interpretativista y crítica, los ensayos de Troeltsch y Weber. La revisión de los conceptos clásicos con los cuales se ha abordado la realidad social y religiosa en nuestras sociedades es necesaria, como veremos.[5]

Troeltsch y su tipología Iglesia/secta derivada del cristianismo occidental

No es extraño que la contribución de Ernst Troeltsch[6] a la sociología de la religión tenga un marcado acento en las formas institucionales de ella, precisamente porque este autor intentó desarrollar una historia de las enseñanzas sociales de las Iglesias.[7] Su análisis histórico, rico en consideraciones acerca de las diversas corrientes doctrinales y sociales del cristianismo, ha quedado consagrado por su penetrante y aguda tipología de la Iglesia y la secta.

Ambos conceptos, tomados de la propia tradición cristiana, fueron teóricamente establecidos a principios del siglo XX, y han sido una fuente fructífera de conceptuaciones y de reformulaciones sociológicas. Su problema-

[5] La creciente "incertidumbre" conceptual acerca del fenómeno religioso proviene de la multiplicación de expresiones religiosas en la sociedad moderna en tránsito hacia el modo de vida postindustrial. Desde hace ya unos quince años se plantea la necesidad de revisar conceptos. Un autor estadounidense, Thomas Robbins, en "Theory and research on today's 'new religions'", *Sociological Analysis*, vol. 39, núm. 2, 1978, al analizar el desafío de los nuevos movimientos religiosos en la propia sociología de la religión, afirmó: "Los estudios de los NMR estimulan teórica y epistemológicamente la sociología de la religión, creando lazos con otras áreas de la sociología, expandiendo la oportunidad de análisis comparativos, poniendo en tela de juicio modelos recibidos como el de la secularización, de relación Iglesia-secta y forzando a una reconsideración sobre el rol del sociólogo de la religión y la naturaleza de la objetividad en la disciplina". Un autor latinoamericano, Floreal Forni, al analizar la emergencia de nuevas corrientes religiosas o iglesias alternativas, reconocía: "Cuando hablamos de 'fenómenos religiosos' somos conscientes que la propia definición de la religión es uno de los temas más polémicos en este campo, que no vamos a intentar resolver aquí, y que usamos el término en un sentido amplio que incluye además de la creencia en seres o en un orden sobrenatural los aspectos de intento de, o de creencia, de operación sobre la realidad empírica o 'magia'. En el lenguaje común vamos a referir a la 'ebullición de sectas y cultos'." Floreal Forni, "Emergencia de nuevas corrientes religiosas o 'iglesias alternativas' sobre fines de siglo", *Sociedad y Religión*, núm. 9, 1992.

[6] E. Troeltsch, *The social teaching of the Christian Churches*, Nueva York, George Allen and Unwin, 1931.

[7] Fortunato Mallimaci, "E. Troeltsch y la sociología histórica del cristianismo", *Sociedad y Religión*, núm. 4, 1987.

tización es correlativa a la crisis de la propia institucionalidad eclesial y a los desafíos que las sectas contemporáneas plantean al análisis sociológico. Vemos una cuestión que debemos abordar para analizar e interpretar en forma pertinente, válida y comprensiva estos fenómenos.

A lo que invita el nuevo panorama religioso es a superar la aproximación teórica clásica que desde la modernidad tendía a identificar a la religión con la Iglesia.[8] En efecto, la categoría Iglesia —tal como nos ha llegado de autores como Troeltsch— está siendo superada o cuando menos se demuestra insuficiente como categoría de análisis para aprehender la complejidad de fenómenos en el marco de la globalización contemporánea. Cuando se producen fenómenos de "desoccidentalización" ella se da también en torno a las manifestaciones (o el rechazo de) instituciones de corte occidental como las Iglesias cristianas o, por otro lado, se asocia con una tradición religiosa judeocristiana, pero "reapropiada" por pueblos y naciones no europeos. Lo que está cada vez más cuestionado hoy —cosa que las ciencias sociales de las religiones deben considerar seriamente— es el carácter universal del cristianismo de cuño occidental. Las propias Iglesias cristianas (tanto católica, como el Consejo Mundial de Iglesias) —en el marco de los procesos de globalización— se han planteado este desafío cuando hablan de la "evangelización de la cultura" o de la "inculturación del Evangelio" desde hace unos 20 años.

Para Troeltsch, el cristianismo se realiza institucionalmente en la historia de acuerdo con dos tipos estructurales: la Iglesia y la secta. En otros escritos, agrega el tipo "misticismo" como un tercer componente de una tipología triple. En la tipología que desarrolla este autor, la Iglesia es una organización predominantemente conservadora, afirmadora del mundo, dominadora de masas y tendente a la universalidad; en cambio, las sectas son grupos pequeños que "[...] apuntan a una formación personal e interior y a una vinculación directa de persona a persona entre los miembros de su círculo estando así destinadas por su origen a la formación de grupos más reducidos y a la renuncia a ganar el mundo".[9] Troeltsch está consciente de la dificultad teórica y conceptual que conlleva el empleo del vocablo "secta" para establecer su tipo de iglesia de libertad voluntaria o facultativa, en contraposición a la iglesia institucional, aunque en sus escritos advierte que el peligro no puede

[8] Cristián Parker G., *Popular Religion and Modernization in Latin America*, Nueva York, Orbis Books, Maryknoll, 1996, en particular el artículo "Secta".

[9] Ernest Troeltsch, "Iglesia y Secta", en Friedrich Fürstenberg (ed.), *Sociología de la Religión*, Salamanca, Sígueme, 1976.

escapar a la tiranía de las palabras. Su tipología ha sido difundida y universalmente aceptada, aun cuando ella se aplique sólo a ámbitos geográficos e históricos donde el cristianismo ha sido la religión mayoritaria, hegemónica y eclesiástica, es decir, al Occidente europeo.

Nos dice Troeltsch:

> La expresión de 'sectas' es, sin embargo, despistante. Originariamente se acuña esta palabra en un contexto polémico y apologético, y se designa a aquellos grupos desviados de la iglesia oficial, que siguen manteniendo ciertos elementos básicos de la idea cristiana, pero que, debido a su salida de la continuidad y comunidad eclesiásticas —que, por lo demás, la mayoría de las veces no es voluntaria— se evidencian como formaciones colaterales, exageraciones o reducciones empobrecedoras del cristianismo eclesiástico. Esto claro está es meramente una consideración desde el punto de vista de la iglesia dominante, desde el presupuesto de que únicamente está justificado el tipo iglesia más no el de secta.[10]

Abrir paso a una revisión de la díada Iglesia-secta supone, pues, el reconocimiento del sesgo ideológico del concepto "secta", no así del tipo sociológico secta. De hecho el mismo Troeltsch admite que la dinámica de la secta posibilita que operen por primera vez elementos originales del cristianismo que usualmente en las iglesias habían quedado reprimidos o sin desarrollar. "No puede haber lugar a dudas respecto al hecho de que las sectas, por su mayor independencia frente al mundo, y por la constante vigencia en que mantienen el ideal de los comienzos, con frecuencia son especialmente características de una idea básica del cristianismo".[11]

Para Troeltsch, la tipología de Iglesia y secta sólo era pertinente para ser aplicada a la historia del cristianismo y sobre todo a las épocas anteriores a la secularización, cuando la Iglesia abarcaba a la población nacional. En el capitalismo moderno, esta oscilación de Iglesia conformista y secta disidente "[...] ha sido reemplazada por la forma privada e individual de compromiso místico", dirá.

Por lo mismo, en la concepción troeltscheana ha de considerarse a la tipología Iglesia-secta como dos formas de actualización histórica del cristianismo. Luego de analizar exhaustivamente las características de ambas institucionalizaciones del cristianismo, el sociólogo autor de uno de los más

[10] Ernest Troeltsch, "Iglesia y Secta", *op. cit.*, p. 249.
[11] *Ibidem*, p. 250.

completos estudios sociológicos de la historia social del cristianismo, concluye su acápite acerca de esta tipología:

> Si no quiere hacerse uso de la expresiones "iglesia" y "secta", sino que se desea designar como iglesias, lo que en sí constituye una terminología procedente, a todas aquellas conformaciones sociológicas que nacen de motivos universalístico-religiosos, habría entonces que distinguir entre iglesias institucionales e iglesias de libertad voluntaria, de facultatividad. *La expresión es cosa accidental* [subrayado nuestro]. Lo importante es que ambos tipos *tienen sus bases en algo que se sigue del Evangelio como consecuencia de éste, y únicamente juntos agotan la amplitud de sus efectos sociológicos y así también indirectamente de sus consecuencias sociales, siempre enlazadas a la organización religiosa*.[12]

Por consiguiente, el concepto de Iglesia y secta en la acepción troeltscheana originalmente remite a un tipo sociológico pero que está semánticamente incubado en la *tradición histórica del cristianismo europeo*, y no pretende tener sino potenciales connotaciones *analítico-descriptivas*. Su empleo por extensión a realidades como la latinoamericana que comparten raíces occidentales y judeo-cristianas, pero modificadas por las tradiciones locales que remontan incluso a la época precolombina, debe ser en extremo prudente. Más cauta debe ser la aplicación de estos conceptos a realidades donde las bases tradicionales del campo religioso tienen orígenes históricos, rituales, y doctrinales en expresiones no occidentales, como en Asia, África y Oceanía.

Weber, hierocracia, ética religiosa y modos de vida occidentales

Buena parte de la sociología weberiana, como sabemos, está centrada en la comprensión y explicación de los procesos de racionalización que culminaron con el desarrollo del capitalismo en Occidente. El interés por mostrar la unicidad del racionalismo en Occidente traiciona el análisis weberiano por cuanto, si bien su concepción de la acción social admite comportamientos no racionales, tales como el tradicional y el afectivo, éstos quedan, por efecto de la metodología comprensiva y tipológica, reducidos a sus factores residuales de racionalidad para efectos de su inteligibilidad.

[12] *Ibidem*, p. 255; cursivas mías.

Podemos analizar la rica y compleja aportación de Weber a la sociología de la religión en dos momentos: *a*) en cuanto a sus análisis explícitos acerca de las Iglesias, análisis indisoluble de su teoría de la dominación carismática y la hierocracia; *b*) en cuanto a sus análisis de las diversas formas de religión y de religiosidad asociadas a modos de vida y éticas económicas, a estratos y civilizaciones diversas, en cuanto éstas se desarrollan como doctrina y como ética más racionalizada.

En cuanto al análisis de las instituciones religiosas importa destacar que uno de los grados más notables de racionalización está en el análisis weberiano, en la institución burocrática, siendo el modelo de institución racional administrativa de carácter burocrático el ejército prusiano; pero vemos su antecedente inmediato, la Iglesia de Occidente, con su organización hierocrática de inspiración jurídico-romana. La concepción weberiana —y en general, toda forma de concepción sociológica de Iglesia— está inspirada en instituciones cuyo poder es centralizado, jerarquizado, racional, con una clara división del trabajo y es de tipo patriarcalista.

Las categorías weberianas acerca de la dominación carismática, sus procesos de rutinización y objetivación y los procesos de institucionalización de una dominación hierocrática y sus variadas relaciones con la formación de los Estados, siguen siendo una cantera teórico-metodológica para el estudio de las Iglesias y sus funciones políticas, y acerca de las variadas formas de dominación política legitimadas religiosamente.[13]

Pero el punto de vista de todo ese análisis sobre las diversas formas de institucionalización del carisma y las instituciones religiosas y su dominio no es otro que la Iglesia romana de Occidente: la forma más racionalizada de hierocracia.

Afirma Weber: "La hierocracia más fuertemente racionalizada desde el punto de vista burocrático, la de Occidente, es la única que, al lado de un derecho canónico racional, ha desarrollado —en su propio interés— un procedimiento legal racional y además, ha puesto todo su peso para la recepción de un derecho racional: el Derecho Romano".[14]

Tan fuerte es esta noción de Iglesia que en su análisis del judaísmo este autor afirma: La religión judía debe ser clasificada desde el punto de vista puramente formal como una "iglesia", por cuanto se halla organizada como un "instituto" en el que se nace, y no como una congregación de hombres

[13] Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 847-938.
[14] Max Weber, *op. cit.*, p. 915.

específicamente calificados en el plano religioso.[15] Resulta interesante recordar, adicionalmente, cómo se da la dialéctica religión-magia que Weber analiza en términos de procesos históricos de conquista.

Para Weber, en efecto, la religión conquistadora termina por denigrar a la religión conquistada denominando "magos" o "brujos" a los antiguos sacerdotes y prohibiendo así todo contacto con sus rituales concurrentes estigmatizados, para gloria de sus propios rituales que debe imponer a la población conquistada. De esta manera, aun cuando este autor tiene agudas aportaciones a la tipología del mago y del sacerdote, el trasfondo de su comprensión de la magia es siempre en términos de una práctica tradicional, que tiende al irracionalismo y que es una fase anterior en el proceso de racionalización de Occidente. Este último asociado a la Iglesia romana.

Es sabido que Weber se inspira en Troeltsch para muchos de sus análisis históricos del cristianismo y del protestantismo y en sus análisis de la tipología Iglesia/Secta, pero Troeltsch, como hemos visto, hunde sus conceptos precisamente en la experiencia histórica de las iglesias en el occidente cristiano.

Por otra parte, más allá del análisis explícito sobre las instituciones eclesiales, en relación con la propia definición de religión, Weber declara que: "no es posible definir a la religión, afirmar que 'es' esto [...] La 'esencia' de la religión ni siquiera nos concierne, la comprensión del 'comportamiento religioso' sólo puede adquirirse desde un punto de vista de las experiencias subjetivas, las nociones y propósitos de los individuos concernidos, es decir desde el punto de vista del significado religioso".[16]

Por lo mismo, el punto de partida de la sociología comprensiva weberiana relativa a la religión no está dado por la comprensión de la estructura de significado —las formas de construcción social del conocimiento, creencias y simbolismos religiosos— sino por la comprensión del sentido de la acción. Al privilegiar la acción social orientada religiosamente, el análisis weberiano inevitablemente se detiene en los actores sociales. Y para poder poner en práctica la *verstehen* que de acuerdo con la metodología weberiana, apela a las tipologías que acentúan rasgos racionales típicos en los actores sociales y sus acciones, inevitablemente el análisis weberiano deberá reparar en los actores religiosos con carácter extraordinario; es decir, en los líderes: magos, sacerdotes y profetas.

[15] *Ibid.*, p. 929.
[16] *Ibid.*, p. 245.

Weber no deja de lado la acción cotidiana o de los simples actores de la vida ordinaria, los llamados "fieles", pero sus acciones orientadas religiosamente, sus creencias y rituales, serán analizados con referencia al punto de partida primordial: los actores religiosos más o menos institucionalizados y especializados de la comunidad.

El análisis comprensivo weberiano resulta relevante para el estudio de las religiones populares, dado que las consideraciones acerca de la magia, el naturalismo y los demonios, etc., resultan todavía hoy *insights* adecuados para la comprensión de una racionalidad simbólica, que de hecho esas manifestaciones del fenómeno tienen hasta nuestros días.

Sin embargo, el análisis weberiano, aun densa e históricamente descriptivo y tipológico, es también histórico-evolutivo. Esto significa que si bien procura comprender en su significado actual y contextual el sentido de las acciones religiosas y los tipos de formas y agentes religiosos, en sus interacciones con los modos de vida y los marcos de la acción económica, no deja de estar atravesado por aquella preocupación ya bien expresada en su famosa obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; es decir, en comprender cómo es que sólo en Occidente se ha dado una combinación de factores —entre ellos una ascética religiosa protestante calvinista— que dieron origen al capitalismo racional, ascético, legal y burocrático (empresa moderna), y con una racionalidad económica precisa (separación casa-empresa y contabilidad racional) que favorece al ahorro y la acumulación de capital.

Sin que aparezca en forma explícita, pero sí en forma sistemática, el enfoque weberiano sobre lo religioso sigue el racionamiento general de su teoría: se trata de buscar cómo la emergencia de la sociedad occidental es única, es decir, cómo se ha operado tal proceso de racionalización, no sólo sobre la vida económica, para producir el moderno capitalismo occidental, sino que también para llegar a producir las formas institucionales de la religión cristiana de Occidente.

Precisamente Weber comienza su prefacio (*Vorbemerkung*) a la *Ética económica de las religiones universales* diciendo que

> [...] de forma inevitable y justificada, el hijo del mundo cultural europeo moderno tratará los problemas de la historia universal a partir de la cuestión ¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que justamente en occidente y sólo aquí aparecieran fenómenos culturales que —al menos

> como nos gusta representárnoslo— se encontraban en una línea de desarrollo de significado y validez *universales*?[17]

Dado el interés de Weber por el análisis de los procesos de racionalización, sus aproximaciones al fenómeno religioso (o mágico-religioso) tienen una perspectiva clara: se trata de buscar las formas bajo las cuales los cultos primitivos más o menos irracionales han sufrido un proceso de sistematización —conversión de magia en doctrinas de redención, acentuación del carácter sacrificial por sobre el carácter mágico- por la intervención de los especialistas de lo sagrado: hechicero, sacerdote, profeta—. A la preocupación por el establecimiento de una teodicea (por ello Weber insiste en que los agentes de los diversos estratos y comunidades religiosas han sido grupos de intelectuales[18]), saber sagrado, doctrina, le sigue lógicamente la preocupación por la ética religiosa y sus interrelaciones con los modos de vida: con las clases y estamentos, de una parte; con la evolución de las economías de las sociedades diversas (Egipto, Grecia, Roma, Medio Oriente, India, China, Occidente Europeo), por otra. Con esto se afirma que el interés de Weber no es tanto hacer una "sociología del conocimiento" ni menos una "sociología de los rituales y símbolos", cuanto más una sociología de las "formas racionales" de las religiones, y en sus análisis tipológicos inevitablemente el centro de interés (aunque no exclusivo ni excluyente) radicaría en los "agentes especialistas de lo sagrado"[19] y las formas de organización en comunidades religiosas, que van a ser tratados bajo el sesgo del modelo de la Iglesia romana occidental.

La mirada centrada en las formas como se desarrollaron estos procesos de racionalización que condujeron a la singularidad de la cultura occidental es en Weber, plenamente legítima como preocupación y problema sociológico.[20] Lo anterior a condición de que se avalúe el alcance de las tesis weberianas ya que ellas influyen de manera decisiva en sus análisis de la religión: todo el proceso que va desde las formas mágicas más primitivas y agrícolas

[17] M. Weber, *Sociología de la Religión*, Madrid, Istmo, 1997, p. 313.

[18] *Cfr*. "Introducción a la ética económica de las religiones universales", en M. Weber, *Sociología de la Religión*, *op. cit*.

[19] *Cfr.* Pierre Bourdieu, "Génese et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, núm. XII, 1971, pp. 295-334.

[20] No pretendo afirmar que el planteamiento de Weber sea evolucionista o hegeliano en términos de una necesidad histórica de despliegue de un espíritu con un sentido y por fases de desarrollo de la historia, sino más bien como un análisis comprensivo; esto es, que procura *a posteriori* analizar y explicar cómo es que de hecho el proceso evolutivo (sometido a vaivenes azarosos) de la historia ha dado como resultado un tipo de religión y un tipo de capitalismo en Occidente. *Cfr.* Enrique Gavilán, "Introducción, racionalidad y religión, el legado de Max Weber", en Max Weber, *Sociología de la Religión*, *op. cit*., pp. 9-61.

hacia las formas religiosas más evolucionadas, urbanas, modernas, está visto bajo el trasfondo de las formas religiosas más institucionalizadas, abstractas, ritualizadas y *Church-oriented* tal como se han conocido en Europa. Weber, como ningún autor, se esmera en establecer un análisis pormenorizado de las características y tipos de religión y de religiosidades de acuerdo con épocas, estratos sociales y regiones geográficas en la historia de la humanidad. Sus análisis sobre el judaísmo antiguo, sobre el confucianismo, el hinduismo y el budismo son sorprendentemente eruditos. Pero no obsta para entrever que su enfoque general tiene un sesgo eurocéntrico; válido a condición de no extrapolar sus conceptos hacia otras realidades no occidentales sin someter sus apreciaciones agudas y comprensivas al rasero crítico de la contextualización y sana examinación de su validez, consistencia y pertinencia.

Durkheim: el carácter colectivo y moral de la religión y su definición eclesial

La primacía del modelo de Iglesia occidental en el paradigma que informa el marco conceptual de la sociología se puede trazar incluso en el trasfondo de la teoría de Durkheim, quien sin duda estaba más interesado en hacer una sociología del conocimiento estudiando la conciencia colectiva, más que en una sociología de las Iglesias.

Es en su obra clásica acerca de las formas elementales de la vida religiosa[21] en la que luego de analizar en profundidad las diversas teorías que hacen derivar a la religión de las creencias y descartarlas, concluye su estudio sobre el totemismo con la idea de que lo central de lo religioso es el rito —que separa la vida en una realidad profana y otra sagrada— y que el ritual no es sino y siempre expresión de la moral y el sentimiento colectivo de una "comunidad".

Durkheim parte del estudio de las diversas teorías que hasta la época se habían elaborado acerca de las formas elementales del fenómeno religioso y llega a la conclusión de que sólo el totemismo, como culto a los antepasados de los clanes, constituye una forma elemental de vida religiosa que refleja no sólo la forma genética como aparece lo sagrado, sino que revela, en un nivel de profundidad mayor, la manera como se constituyen las representaciones colectivas en general.

[21] Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1968 (primera edición: 1912) [edición en español, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1988].

Durkheim, como es sabido, interesado por las formas primitivas de clasificación,[22] divide de modo analítico y conceptual el universo social de dos ámbitos tajantemente distanciados: lo sagrado y lo profano. Lo más notable en la conceptuación durkheimiana es que los conceptos pareados de sagrado-profano producen una dicotomía tal que se excluyen mutuamente. En su definición inicial de religión, Durkheim descarta definirla como relación social y ritual de tipo sobrenatural o con los dioses, dado que lo sobrenatural y lo "mistérico" no es tan universal a todas las religiones como la referencia a los dioses. La división del mundo en dos dominios comprende, uno, todo lo que es sagrado; el otro, todo lo que es profano; ésta es la manera distintiva del pensamiento religioso,[23] dirá Durkheim. ¿Cómo se distinguen lo sagrado y lo profano? No por su relación jerárquica sino fundamentalmente por su radical heterogeneidad: "ella es absoluta".[24] Aun cuando el autor refiere la diferenciación de esta categoría a ejemplos empíricos, en última instancia remite a la lógica presente en el pensamiento colectivo. La dicotomía sagrada-profano queda establecida porque en el "pensamiento de los hombres" se concibe entre ella una suerte de "vacío lógico".[25] "Ellas se expulsan mutuamente de la conciencia".[26]

De aquí surge el principio de la prohibición o tabú de las cosas sagradas y, al mismo tiempo, de la necesidad de la relación recíproca, y los rituales y artilugios para vincularlas. Al referir la dicotomía y elevarla a oposición de esferas contradictorias, Durkheim privilegia el principio racionalista y metódico de la simplicidad, del formalismo, del dualismo, y la no contradicción, bajo el supuesto cartesiano de que la razón parte de la idea clara y distinta que tiene la esencia de los cuerpos.

Esta división del mundo entre lo sagrado y lo profano que opera el pensamiento religioso trae como consecuencia que la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir ni en un mismo espacio;[27] por ejemplo, en los santuarios, ni puede coexistir en una misma unidad de tiempo.[28] En el marco de esta separación tajante espacio-temporal, el análisis de la manifestación empírica de lo sagrado y lo profano lleva a nuestro autor a relacionar lo

[22] Como sabemos, ya antes de las *Formas elementales*… había escrito un trabajo con su sobrino Mauss sobre "Las formas primitivas de clasificación", aparecido en *Anne Sociologique*, en 1903.

[23] Émile Durkheim, *op. cit.*, pp. 50-51.

[24] *Ibid.*, p. 53

[25] *Ibid.*, p. 55.

[26] *Ibid.*, p. 342.

[27] *Ibi*d., pp. 440 ss.

[28] *Idem*.

profano con la vida ordinaria y el trabajo y lo sagrado con los momentos rituales extraordinarios.

Será precisamente en el espacio de la fiesta religiosa, en ese momento de agrupación colectiva, donde se exaltan y sobreexitan los sentimientos colectivos donde se reflejan con mayor claridad esas fuerzas impersonales —lo social— que aparecen transfiguradas en los dioses y los rituales religiosos.

El origen de la religión no se encuentra, pues, en la comunicación —lengua, como plantea Max Müller—, sino en las fuerzas colectivas manifiestas en la efervescencia colectiva[29] de los rituales. "Es entonces en esos medios sociales efervescentes y de esa mismas efervescencia que parece haber nacido la idea religiosa".[30] Podemos suponer con cierta verosimilitud que cuando Durkheim habla de "fiesta religiosa" tiene en mente las manifestaciones religiosas desarrolladas al amparo de la Iglesia católica francesa de su época.

Durkheim, cuando analiza en su conclusión el origen de lo religioso, lo remite al grupo; pero el grupo en tanto reunión, interacción social que produce una energía, una fuerza, que sobrepasa al grupo y que se convierte luego, por las representaciones colectivas, en las divinidades del grupo. O sea, el origen de última instancia del sentimiento religioso es el sentimiento humano en tanto entidad colectiva hipostasiada y desgajada de su individuación corpórea. La religión se funda en la conciencia colectiva, entidad racional trascendente que se impone al individuo. El totemismo en las tribus australianas era la forma elemental de la religión precisamente porque era expresión de las estructuras sociales elementales. En síntesis, cuando Durkheim, que pretendidamente busca apartarse de la definición de lo religioso en términos occidentales al ir hacia "las formas elementales de la vida religiosa" analizando los pueblos primitivos australianos, finalmente llega a una conclusión conceptual (no puede evitar cierto sesgo eclesiocéntrico y éste asoma incluso a pesar de que su análisis de la ambigüedad de lo sagrado remite a las energías colectivas del grupo).

Por lo mismo, Durkheim dirá que no basta con la distinción sagrado-profano, ya que hay que analizar dicha distinción a la luz de dos órdenes de cosas que están relacionadas, pero que pueden ser distinguidas: la magia y la religión.

La principal característica diferenciadora entre la religión y la magia será —en la interpretación de este autor— el hecho de que la religión se organi-

[29] *Ibid.*, pp. 308-309.
[30] *Ibid.*, p. 313.

za siempre en una Iglesia, y en cambio la magia no necesita e incluso rechaza una Iglesia. Durkheim está consciente de las interpenetraciones e interferencias entre la magia y la religión en la vida práctica, pero destaca el hecho de que se hace difícil sostener la tesis de la imposibilidad de su distinción.

Esto último por "la repugnancia marcada de la religión por la magia y, en revancha, la hostilidad de la segunda por la primera".[31] Pero, podemos preguntarnos ¿de dónde proviene esta hostilidad mutua entre religión y magia?; no ciertamente del simple fiel o seguidor de los rituales religiosos o mágicos, para quien le es indiferente si se trata de una ritualidad consagrada eclesialmente o de una ritualidad que apela a procedimientos ocultos y simpatéticos, cuando se trata de orientarse hacia las fuerzas sobrenaturales en función de su búsqueda de beneficios, protecciones o sentidos. En realidad, cuando Durkheim y (como luego veremos) Mauss hablan de la dialéctica contradictoria, descalificante entre magia y religión —que posibilita su clasificación mutuamente excluyente—, no están sino refiriéndose a una dinámica de conflicto entre los agentes y especialistas de ambos campos: el sacerdote y el mago; ellos son los que se repugnan y se repelen.

Es cierto, prosigue nuestro autor, que los magos en ocasiones forman sociedades, pero ello no es indispensable para el funcionamiento de la magia. En cambio, la religión "es inseparable de la idea de Iglesia".[32] Una Iglesia no es un simple cuerpo sacerdotal, es la comunidad moral formada por todos los creyentes; tanto laicos como sacerdotes. ¿No recuerda esta definición la forma institucional de la Iglesia cristiana de Occidente?

Por otra parte, si hay organización de magos, ellos generalmente excluyen a sus fieles y buscan apartarse del mundo. Si reemplazamos a los magos por los monjes: ¿no podría haber aquí una forma de comprensión de la institución monacal del budismo, por ejemplo? (Y eso que no podríamos calificar al budismo de "magia", y de acuerdo con los criterios clasificatorios de Durkheim, tampoco podríamos calificarlo de "religión").

¿Qué decir de las opciones religiosas de los individuos o del individualismo religioso? Para Durkheim, se trata de entender las primeras variaciones en el marco de un sistema único de rituales, creencias y doctrinas, socializados y reproducidos por la institución eclesial;[33] respecto al individualismo religioso no podemos anticiparnos a una virtualidad incierta de la sociedad futura, sólo

[31] *Ibid.*, p. 59.
[32] *Ibid.*, p. 62.
[33] *Ibid.*, pp. 64-65.

podemos hablar de las religiones "tal como son o tal como han sido". Es comprensible sociológicamente que el conocimiento social que nuestro autor está elaborando esté condicionado socialmente por su época y su cultura; la religión que Durkheim ha experimentado y conocido de cerca es el judaísmo occidental (siendo él de tradición judía) y el cristianismo romano (este último en su versión gala).

Concluye Durkheim: "Llegamos entonces a la siguiente definición: una religión es un sistema solidario de creencias, de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se le adhieren".[34] De esta manera, Dukheim remata su idea fundamental, a saber, que la religión es un hecho social eminentemente colectivo. En su elaboración sociológica acerca de las formas elementales de la religión, el pensamiento de Durkheim no escapa, entonces, de su marco paradigmático y cultural: la forma básica de religión de su época sellada por la experiencia histórico-institucional del judeocristianismo occidental.

Mauss: la magia, forma degradada y contraria a la religión eclesial, oficial y legítima

Mauss, emparentado con Durkheim, por ser discípulo, sobrino y coautor, fue junto al grupo de los *Année Sociologique* creador de una escuela[35] con profundas influencias en el pensamiento estructuralista posterior. Mauss escribió con Durkheim sobre las formas primitivas de clasificación, y en su teoría de la magia es inspirador del mismo Durkheim.

Para Mauss, la magia es la que pretende apartarse de la religión. Los signos de misterio y secreto de la magia, dirá, "[...] no hacen sino poner de manifiesto la irreligiosidad del rito mágico, que es y se requiere que sea antirreligioso". En todo caso, es claro que existe una tensión entre religión (oficial) y magia (clandestina y/o subordinada), y su relación asimétrica no debería buscarse por una reconocida "oficialidad" y convencionalismo público que legitima al rito religioso que lo hace "superior" a la magia (que

[34] *Ibid.*, p. 65.

[35] *Cfr.* John E. Brooks III, "The Durkheimians and the Fifth Section of the Ecole Pratique des Hautes Etudes: An overview", en Thomas A. Idinopolus y Brian C. Wilson (eds.), *Reappraising Durkheim for the teaching of Sociology of Religion today*, Leiden, Bril, 2002, pp. 85-109.

aparece como una forma degradada de ritualidad), sino más bien por el análisis cuidadoso de los etnocentrismos propios de culturas dominantes que desacreditan a las prácticas religiosas, mágicas y místicas, subordinadas para proteger a sus religiones oficiales.

En efecto, Mauss también hace intervenir una concepción *Church oriented* en su definición de la magia cuando la entiende como "[...] todo rito que no forma parte del culto organizado, rito privado, secreto y misterioso, que tiende, como límite, al rito prohibido". En su "Esbozo de una teoría general de la magia", escrito junto con su colega Hubert,[36] define la magia corrigiendo la definición dada por Frazer en que los ritos mágicos no se distinguen por ser simpáticos o por actuar por sí mismos (obligando y no suplicando), diferenciándose de las técnicas, no tanto por su búsqueda de eficacia simbólica, sino en su carácter *sui generis*, y definiéndolos por "oposición" a la religión que es siempre un ritual abierto, público, solemne, está siempre previsto y prescrito, forma parte de un culto, es regular y necesario, incluso aunque sea voluntario. Es un ritual dominado por el sentido del sacrificio donde no cabe el maleficio.

Las religiones crean siempre una especie de ideal hacia el que se elevan los himnos, los deseos, los sacrificios, ideal que está protegido por las interdicciones. La magia, por el contrario, evita esas regiones y se inclina por el maleficio en torno al cual se agrupan los ritos mágicos, visión que ha dado lugar a la imagen que la humanidad se ha hecho de la magia. Entre estos dos polos, existe una pluralidad de hechos cuyo carácter determinante no aparece a primera vista; prácticas que no están ni prohibidas ni prescritas de una forma especial.

Por el contrario, existen otros ritos que son generalmente mágicos; pensemos en los maleficios, calificados constantemente así por el derecho y la religión. Al ser ilícitos están expresamente prohibidos y castigados, siendo la interdicción la que señala formalmente el antagonismo entre el rito mágico y el rito religioso, e incluso ella es la que decide sobre el carácter mágico del maleficio.[37]

En consecuencia, no se define a la magia por la forma de sus rituales sino por las condiciones en las cuales se lleva a cabo; esto es, *extra ecclesia*, en forma privada, secreta y misteriosa. La definición es relacional, pero sin el parámetro eclesial no existiría la posibilidad de delimitar el fenómeno en es-

[36] Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, París, *puf*, 1980.
[37] M. Mauss, *op. cit.*

tudio. Pero en última instancia, no es ello lo que "sesga" el enfoque de Mauss; sino el hecho de que la referencia a la religión organizada, el culto, aparece como oficializada, y a los rituales mágicos se les connota con términos peyorativos; maleficio, misterio, secreto, aislado, oculto, irregular, anormal; especie de religión creada para las necesidades inferiores de la vida doméstica, los magos imitan a los cultos.

Agrega Mauss: "Nosotros creemos que sólo se pueden considerar mágicas las cosas que de verdad han sido mágicas para toda una sociedad y no aquellas que sólo han sido calificadas como tales por una parte de ella". Esta delimitación de la magia, que no puede interpretarse coherentemente sino en el marco cultural de una sociedad toda (sociedad no moderna) expresa relación con una "prenoción" de Mauss. A saber, que de todas maneras la magia es un ritual de segundo orden cuya frontera de legitimidad no está dada por sí misma sino por la religión oficial. Ello equivale a aceptar, para la definición científica, una superioridad de la religión oficial —religión organizada e instituida a la manera del cristianismo occidental— con relación a su capacidad de conceder o negar legitimidad a una práctica subordinada o disidente: la magia.

Por lo mismo, en sociedades donde no hay religión instituida, la magia sería plenamente legítima; sería magia. En sociedades donde las prácticas mágicas están entremezcladas con rituales religiosos o místicos, la definición de lo mágico sería más difícil. Sin embargo, el criterio diferenciador es el relativo al parámetro que fija la eclesialidad: si es ritual oficial, solemne y público, es legítimo y "religioso"; si es un ritual oculto, misterioso, alejado de la vista de la gente, que practica el "maleficio", es "magia"; se genera y/o desarrolla afuera de las puertas de la Iglesia (en los bosques, en la naturaleza). Y quien define lo que es maleficio, lo mistérico, lo oculto, es precisamente el derecho y la religión; esto es, la cultura y religión oficial. No hay posibilidad, en esta perspectiva, de acoger las interpretaciones propias de los grupos sociales periféricos, marginales o excluidos acerca de sus propias producciones simbólico-rituales (que para ellos aparecen como religión, misticismo, espiritualidad práctica pero que para la cultura oficial pueden aparecer como "magia").

En síntesis, aunque en su definición de la magia, Mauss reconoce el parentesco entre el rito religioso y el rito mágico, acaba por definir a éste como un derivado secundario e inferior de los primeros. Refiriéndose a las veces cuando el ritual mágico se reviste de características "religiosas", afirma que

"[...] son actos derivados, que demuestran simplemente que los magos se han creado por su cuenta un culto o imitación de los cultos religiosos". Es decir, el ritual religioso es el que está inspirado por obligaciones morales, es oficial y es oficiado por un sacerdote. La religión es, pues, para Mauss, una actividad organizada en Iglesias, teniendo el parámetro de las Iglesias cristianas de occidente como modelo implícito.

A modo de conclusión

Con las transformaciones religiosas de fines del siglo XX e inicios del XXI, podemos sugerir que la ruptura de las fronteras simbólicas clásicas del campo religioso, su desinstitucionalización, la mayor presencia de creencias y prácticas neomágicas "difusas", conlleva un proceso de "desoccidentalización" del cristianismo, lo que a su vez requiere de nuevas categorías de análisis e interpretación sociológica. ¿Por qué habríamos de necesitar nuevas interpretaciones si ya la sociología de la religión es una disciplina consolidada y capaz de informar de fenómenos nuevos? Nuestra lectura crítica de los clásicos nos ha evidenciado que las categorías básicas de interpretación sociológica están contaminadas de un pensamiento que no es neutro; es occidentalocéntrico.

Hay un conjunto de motivos por los cuales los sociólogos han estado cuestionando últimamente la pertinencia de las categorías clásicas de la sociología de la religión para aprehender los nuevos fenómenos. Aquí queremos recordar uno de los argumentos que nos parecen de mayor relevancia; las categorías sociológicas con que usualmente procuramos comprender y explicar el fenómeno religioso, a saber: sagrado/profano; sacerdote/mago; religión/magia; Iglesia/Secta; están contaminadas por un enfoque marcada o veladamente eclesiocéntrico, tal como hemos visto en nuestra lectura de los clásicos, y dichos conceptos se muestran insuficientes a la hora de comprender y explicar fenómenos como religiones difusas signadas por elementos de neomagia sincrética y no occidental.

La "desoccidentalización" de ciertos fenómenos religiosos puede ser comprendida como parte del proceso de "globalización". Pero a diferencia de la tesis etnocéntrica que postula que la globalización sería un proceso exclusivamente benéfico que posibilitaría a las religiones mundiales un acercamiento en torno a una postura espiritual y ética concordante, en vis-

tas a enfrentar problemas planetarios emergentes y dramáticos, hay que concebir el proceso de globalización en forma dialéctica y conflictiva. Es decir, al mismo tiempo que la globalización provoca el acercamiento de las perspectivas interreligiosas provenientes de diversas culturas a nivel planetario, provoca como respuesta frente a la hegemonización de valores no religiosamente inspirados (o de tendencias a la fragmentación), la acentuación de perspectivas religiosas fundamentalistas, milenaristas o integristas que se retroalimentan en la reivindicación de identidades locales, étnicas o particulares que se sienten amenazadas por este mismo proceso de globalización. Enzo Pace[38] ha demostrado cómo una teoría etnocéntrica occidentalizante que concibe la globalización como una forma benéfica de secularización debe ser cuestionada porque no plantea la tendencia a la sincretización de las creencias y a la complejidad de su rearticulación en formas diversas; porque no entiende que la religión muchas veces acompaña las formas de resistencia cultural de los pueblos no occidentales a los procesos de modernización que los desarraigan de sus tradiciones, y porque tampoco cuestiona la complejidad creciente del campo religioso donde ya la tensión no aparece tan clara entre clero-laicado, sino entre un conjunto de corrientes religiosas y culturales, así como étnicas y de clases, que atraviesan el campo religioso llenándolo de tensiones verticales y horizontales.

[38] Enzo Pace, "Religiao e Globalizaçao," en Ari Pedro Oro y Carlos Alberto Steil (orgs.), *Globalizaçao e Religiao*, Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 25-42.

Los desafíos a la teoría de la secularización

*Liz Hamui Sutton**

* Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México. (UNAM)

Paradigmas en sociología de las religiones

El estudio contextual de las nuevas formas de la religión requiere de algunas perspectivas teóricas e históricas que ayuden a descifrar la realidad actual. Los primeros intentos por abordar el estudio sociológico de la religión se dieron desde el nacimiento de la sociología misma, con Augusto Comte en el siglo XIX. En el ámbito de la modernidad, la religión era identificada como la legitimadora de un orden social previo y agotado que debía dar lugar a una nueva visión del mundo basada en la ciencia y la razón. En este sentido, las interpretaciones de los clásicos de la sociología, que se preocuparon por estudiar el efecto de lo religioso en la sociedad, lo hicieron desde los supuestos de la teoría de la secularización, que intentaba reducir las necesidades espirituales de los individuos al ámbito de la vida privada y a las instituciones religiosas a fungir como una esfera autónoma más, con sus funciones bien acotadas, como uno más de los diversos mundos que conformaban el nuevo orden social. Para los modernos, el paso de una visión de mundo uniforme y religiosa ha dado lugar a una pluralidad cosmovisional cuyo efecto es la descentración de lo religioso.

La sociología de la religión en autores clásicos como Durkheim y Weber, se ubica en este contexto ideológico. Dichos sociólogos logran establecer una ruptura epistemológica al distanciarse de la realidad y aplicar algunas consideraciones macroteóricas que les permiten fundamentar sus análisis sobre el fenómeno religioso en distintos entornos, dándoles sentido por medio de

la razón científica. Analizan el fenómeno religioso en su relación con la complejidad social en la cual se inserta, y descubren, en las dimensiones de las creencias, las prácticas y doctrinas, elementos ideológicos que se vinculan con el sentido y los significados del sistema social en el que se desempeñan las personas.

De acuerdo con la perspectiva organicista de Durkheim, el orden del mundo se distingue a partir de dos conceptos: lo sagrado y lo profano. Lo sagrado se manifiesta con símbolos que operan como referentes de una realidad social.[1] En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim explica que los rituales cumplen una función social, las ceremonias son el nexo que mantiene unidas a las multitudes; si ese nexo desaparece, las masas caen en la confusión. El ritual tiene dimensiones psicológicas y funcionales para afirmar la autoridad y el orden al reforzar los sentimientos y la solidaridad del grupo social. En las ceremonias rituales se genera un estado emocional que funciona no sólo para afianzar los lazos entre los creyentes y Dios, sino para estrechar la relación entre el individuo y el grupo social del cual forma parte. Para el autor, la religión más que una representación del mundo físico, es un sistema de ideas en el cual los individuos se representan a sí mismos como parte de la sociedad de la que forman parte. La religión funciona como un elemento de identidad y cohesión social, así como de comunión espiritual.[2] En el esquema de Durkheim, Dios y sociedad son uno mismo, la religión es eminentemente social, lo sagrado se entiende como la expresión simbólica de la realidad social.

En esta interpretación funcionalista de la religión, Durkheim resalta los hechos sociales y penetra poco en la dimensión individual de la experiencia religiosa. Al asociar la religión con el culto, minimiza el hecho de que la religión es también un fenómeno subjetivo. La rígida separación que establece entre lo profano y lo sagrado es más analítica que empírica, pues en la realidad no pueden establecerse fronteras impermeables entre el mundo inmanente y trascendente. En sus estudios, Durkheim concibe la sociedad como una entidad homogénea que por medio de lo religioso reafirma la solidaridad grupal y simbólica. Sin embargo, elimina categorías societales distintivas como la clase, el género, el estatus o la filiación étnica, evitando

[1] Brian Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 147.

[2] Liz Hamui de Halabe, "La religión como recurso cultural en la era de la globalización", en *Efectos sociales de la globalización*, México, Limusa-Noriega Editores, 2000, p. 187.

considerar la dimensión conflictiva que determinadas creencias pudieran tener en la legitimación ideológica de unos grupos sobre otros.

Por su parte, Weber aborda el estudio de las religiones a partir de los contextos históricos en que surgieron, y de los casos particulares propone tipologías generalizadoras que sirven como categorías analíticas para otros casos. Desde la perspectiva weberiana, la sociedad es percibida como un campo donde entran en conflicto diferentes agentes y grupos de interés. Entiende a estos últimos como un conglomerado de individuos que comparten un "estilo de vida", una cultura común, una ocupación y una determinada "escala de prestigio".[3] En sus estudios comparativos sobre religión, los grupos de mayor interés son aquellos que describe como "los pioneros" o propagadores de las religiones; en el judaísmo, por ejemplo, se refiere a los comerciantes ambulantes. Estos pioneros, según el autor, eran quienes ejercían una intensa influencia en la ética práctica de su religión. Por ejemplo, en el judaísmo antiguo, a partir de las profecías surgió un "ascetismo terrenal" o "activismo ascético" difundido por los mercaderes, que ha desempeñado un papel decisivo en el desarrollo del espíritu capitalista. Al analizar la historia de Israel, Weber se centra en los profetas hebreos y en sus visiones mesiánicas. Según él, fueron los profetas quienes formularon una concepción nueva de la relación de la humanidad con la deidad. La idea de un Dios omnipotente y trascendental, creador del mundo y administrador supraterrenal de los destinos de las naciones, fue única y nueva.

Los fundamentos de la teoría general de Weber se basan en tres conceptos descriptivos o tipos ideales: la tradición, el carisma y la racionalidad. A su vez, estos tipos ideales se relacionan metodológicamente con tres formas de legitimación de la autoridad —con sus correspondientes especialistas religiosos—, que constituyen en suma tres tipos básicos de acción social: la magia, la religión y la ciencia. Los magos, los profetas y los sacerdotes se diferencian por su carisma y por su función religiosa. Al analizar las religiones monoteístas, Weber distingue entre los profetas soteriológicos de otras religiones (como el budismo), de los profetas morales (en el judaísmo, cristianismo e islamismo). Los profetas proporcionaban a sus seguidores una concepción cósmica del mundo, una totalidad ordenada y llena de sentido. Colmaban la compulsión interna o necesidad metafísica del ser humano por entender el mundo como un cosmos dotado de significado, frente a la ex-

[3] B. Morris, *op. cit.*, p. 106.

periencia concreta del mundo empírico lleno de tensiones y conflictos. Sus explicaciones del orden cósmico acotaban las imperfecciones del mundo, al tratar de explicar el sufrimiento y la injusticia. Los profetas establecieron una religión de fe que sometió la vida cotidiana de los seres humanos a los imperativos de la ley moral ordenada según criterios divinos. Este racionalismo moral será una de las fuentes originarias de la civilización occidental.

Regresando al análisis de los tres tipos básicos de acción social mencionados en el párrafo anterior, Weber define la tradición como una especie de primera categoría fundacional identificada con el estadio mágico y preanimista, sin embargo no hay evidencias empíricas de la existencia de este estadio, más bien se trata de elementos mágicos que todas las religiones incorporan en sus ritos, sacramentos, mitos y doctrinas a partir de nociones sobre espíritus y deidades. Parece que Weber sugiere que la tradición no es racional. Su concepto de carisma no es menos vago, es un término descriptivo que usa para dar cuenta del poder extraordinario que un objeto o una persona tienen. El carisma significa una ruptura con el orden establecido, así como con un estadio de transición, inestable y efímero. El carisma, escribe Weber, "precede al desarrollo de estructuras institucionales permanentes". La distinción entre éxtasis y profecía, magia y religión, se basa en gran medida en el supuesto implícito de que las sociedades complejas son intrínsecamente más racionales que las comunidades tribales. Finalmente, el concepto weberiano de racionalidad también es polisémico. Se pueden distinguir por lo menos dos significados diferentes. Por un lado, Weber emplea el concepto en términos de intención o de una racionalidad medios-fines, lo que requiere de una definición explícita de fines y el cálculo preciso de los medios más efectivos para conseguirlos. La racionalidad instrumental implica una especialización de las funciones de las instituciones y por lo tanto una fragmentación en las visiones del mundo que en ellas operan, constituyendo esferas independientes. Este tipo de racionalidad instrumental es el que caracteriza a las administraciones burocráticas, incluyendo las religiosas. Por otro lado, emplea el concepto de racionalidad para referirse al simple ejercicio de la razón para estar en el mundo.

Como pensador moderno, Weber postula la racionalización progresiva de la vida social que sugiere un desarrollo histórico dirigido hacia el incremento de la diferenciación estructural de la sociedad, un proceso en el que los intereses e ideales económicos reemplazan a los religiosos, acarreando

consigo el declive del ritual y la magia. Como se puede apreciar, la teoría de la secularización está implícita en sus propuestas.

En la sociología de la religión de Weber, se pueden encontrar también distinciones teóricas, desde la perspectiva de la trascendencia, útiles para el análisis conceptual cuando nos acercamos al estudio de los nuevos movimientos religiosos (NMR) y los fundamentalismos actuales. Para Weber hay tres formas de teodicea: la predestinación o providencia, que implica la racionalización de la magia adivinatoria y se asocia con una concepción de un Dios trascendente con poderes ilimitados sobre la creación y cuyas motivaciones son en principio inaccesibles al entendimiento humano. La segunda es la teodicea del dualismo, que contrasta la divinidad y pureza de Dios con los poderes de la oscuridad y el demonio. La tercera se refiere a la noción del karma, que considera al mundo como un cosmos contenido en sí mismo, en el que el destino del alma humana depende de un sistema ético de méritos y deméritos, constituyéndose en un mecanismo universal de redistribución que suplanta a la causalidad natural. Cada una de estas modalidades de teodicea ensaya caminos prácticos —como el ritual, la piedad o el trance— que conducen a la salvación. Las dos formas de salvación que distingue Weber son, por un lado, el ascetismo centrado en el mundo, que intenta controlar al cosmos, es más racionalista y concibe la acción humana como instrumento divino; y por el otro, el misticismo contemplativo que evade al mundo, se aísla psicológicamente, se abandona a la inactividad y concibe al ser humano como recipiente de Dios.

Las definiciones teóricas y metodológicas de Weber han constituido una referencia obligada para los sociólogos de las religiones que han desarrollado sus estudios, ya sea afirmando o rebatiendo los tipos ideales weberianos. Los intentos de Weber por delinear la relación entre las creencias religiosas y los factores socioeconómicos, planteados dentro de una perspectiva histórico-casual, abrieron un amplio espacio interpretativo que introduce la dimensión ideológica y psicológica de la acción social en los procesos económicos, políticos, sociales y culturales.

De la teoría de la secularización al resurgimiento del fenómeno religioso

Los estudiosos del fenómeno religioso en las décadas de 1960-1979, tomaban por hecho que mientras más avanzaba la modernidad, la religión tendía a

minimizarse adquiriendo un lugar secundario. En palabras de Luckman, pasaba a ser "la religión invisible", individualizada y privada. Bajo la triple presión de la afirmación del individuo, el progreso de la racionalización y la diferenciación de las instituciones; parecía inevitable la reducción continua del campo de lo religioso y la pérdida de influencia de las religiones históricas. Como analizamos en el apartado anterior, esta perspectiva estaba fuertemente fundamentada en teorías clásicas como las de Durkheim y Weber, quienes a su manera contribuyeron a establecer una relación causal entre la progresión de la modernidad y la minimización de la religiosidad. De hecho, el orden moderno mismo surge en oposición al orden religioso, al sustituir la fe en la divinidad por la razón humana. La religión fue desacreditada entonces por la razón científica, tildándola de mítica —por lo tanto, especulativa y poco certera— y de supersticiosa. Todo esto lleva a Daniéle Hervieu-Léger a afirmar que "[...] las sociedades modernas son sociedades racionalmente desencantadas, en las que el cómo tiende cada vez más a desplazar al por qué".[4] Esto no significa que hayan llegado a eliminar todo tipo de interrogación metafísica o inquietud religiosa; se trata de la comprobación de que ya no corresponde a la sociedad dar una respuesta a estas preguntas.

Por otro lado, según los teóricos de la secularización, las instituciones religiosas ya no pueden pretender regir a la sociedad; su influencia sólo se ejerce legítimamente en el seno de un campo religioso especializado, integrado por grupos de creyentes voluntarios. La creencia religiosa ha devenido una cuestión optativa ligada con la conciencia personal de los creyentes, pero ha perdido su función determinante en la formación de las identidades individuales y colectivas.[5] La preocupación de Weber en el plano de lo cultural sobre el fenómeno de la racionalización y fragmentación, ya descrito, se centró en la secularización y desencantamiento del mundo, así como en sus consecuentes problemas de sentido en el plano existencial. El individuo se vuelve en la esfera pública un elemento cuyo desempeño está normado en función de la eficiencia institucional y que debe funcionar con independencia de sus orientaciones personales. Debe ser ante todo un recurso eficientemente aprovechable y sustituible. Este proceso de racionalización implica problemas en dos niveles: la ubicación del individuo en cuanto a su

[4] Danièle Hervieu-Léger, "Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés", en Enrique Luengo González (comp.), *Secularización, modernidad y cambio religioso*, México, Universidad Iberoamericana, 1991, p. 24.

[5] Una de las teorías más acabadas en este sentido es la expuesta por Peter Berger en su libro *El dosel sagrado*, publicado en 1967, así como el ya citado *La religión invisible*, de Thomas Luckmann.

sentido de pertenencia y a su sentido de vida; y un conflicto entre los controles y valores corporativos *versus* la autonomía y valores personales. El significado personal, no sólo se encuentra relegado a la esfera de la vida privada, sino que también resulta socavado por la racionalidad dominante de otras esferas.[6]

En esta misma línea, Peter Berger sugiere que lo opuesto a lo sagrado es el caos, y que sólo a través de instituciones como las religiosas se puede conjurar la anomia.[7] Su propuesta teórica se ubica en sociedades modernas muy avanzadas donde la lógica del mercado se extiende a otros ámbitos sociales como el de la religión. Peter Berger insiste en que resulta comprensible que si las prácticas sociales dominantes proceden del mundo tecnoeconómico y burocrático, domine un tipo de visión de la realidad fragmentada, utilitaria, formal, que tiene su incidencia en la ética y la cosmovisión predominante. Se comprende así que carezcamos de visiones unitarias y coherentes y que domine el fragmento; incluso afirma que los hombres y las mujeres de la sociedad moderna tenderán a fabricarse una visión de la realidad —u horizonte global de sentido— sobre la base de retazos. Entramos así en el relativismo como modo de ser y en el pragmatismo como forma de actuar.

Berger propone que en la emergencia del mundo moderno, las religiones han tenido que adaptarse a dos nuevas realidades. Primero, que la religión se ha convertido en un asunto de elección. En la medida en que la religión dejó de ser el fundamento que daba legitimidad a los entes sociales, las preferencias individuales o familiares tomaron su lugar, y con ello pasaron del ámbito de lo público al de lo privado. Segundo, que la religión debe adecuarse a la nueva realidad del pluralismo, de tal suerte que los monopolios religiosos quedan en el pasado para no regresar más, por lo menos bajo el contexto del capitalismo avanzado altamente diversificado. Las instituciones religiosas se convierten así en agencias de un mercado donde los individuos consumen sus bienes.

Para poder competir con éxito, argumenta Dawson[8] en su interpretación de la teoría de Berger, las instituciones religiosas han tenido que cambiar su

[6] Referido por Cristina Gutiérrez Zúñiga, "Nuevos movimientos religiosos. Los rostros de la religión contemporánea", en Enrique Luengo González (comp.), *Secularización…*, *op. cit*, p. 25.

[7] Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1967, p. 115.

[8] Lorne L. Dawson, "Anti-modernism, modernism, and postmodernism: Struggling with a cultural significance of new religious movements", *Sociology of Religion*, Washington, 1998, verano, vol. 59, núm. 2, pp. 131-156.

estructura y su ideología para racionalizar sus esfuerzos y optimar su administración. Así, como otras instituciones de las sociedades modernas, las organizaciones religiosas se han burocratizado según un modelo empresarial. Los productos que ofrecen las religiones en este contexto de mercado se estandarizan con sólo diferencias marginales. Pensando en el consumidor, cada organización trata de diseñar un producto que se adecue a las preferencias del cliente. Las religiones que le den prioridad a la satisfacción de las necesidades características de la vida privada —como cuestiones de sexualidad, el matrimonio, la educación de los hijos, las normas y las actividades familiares— tendrán ventajas competitivas sobre las demás. Las religiones que ofrezcan productos adecuados a la conciencia secularizada de los habitantes de los Estados industriales avanzados, podrán mantener su función social para satisfacer un fragmento de la personalidad de los individuos. Las creencias religiosas serán desobjetivadas, relativizadas, quitándoles su estatus en el sentido común de lo incuestionado. La veracidad de los reclamos religiosos pasa a ser cuestión de convicción personal y de la subjetividad de la conciencia. Para Berger, el proceso de secularización es inexorable e irá avanzando a medida que la sociedad moderna capitalista siga diversificándose.[9]

Hasta principios de los años setenta, este paradigma de la secularización sirvió de hilo conductor a todas las investigaciones empíricas sobre religión en las sociedades modernas más avanzadas, reforzando la idea de que el movimiento de secularización y la pérdida de la religión formaban parte del

[9] Franz Hinkelammert denuncia la posición conservadora de la epistemología del pensamiento de Berger, tanto en su propuesta de institucionalización que se encuentra en P. Berger, *La construcción social de la realidad*, *op. cit.*, como en su teoría de la religión. Según Hinkelammert, Berger parte de la realidad empírica para legitimar el orden social (*nomos*), sin embargo asume dos situaciones límite irreales para analizarla: por un lado, el caos o anomia de los que atentan contra el orden social y que da como resultado una institucionalización precaria, y por otro, se refiere a la plausibilidad perfecta de una sociedad que no requiera de la legitimación secundaria como función social. No obstante, la realidad social es cambiante, histórica, por lo que es siempre precaria y requiere una constante legitimación. Lo que está ausente en el análisis de Berger, explica Hinkelammert, es el estudio de la constitución de la institucionalidad y por lo tanto tampoco considera los órdenes emergentes que van en contra de las instituciones establecidas, por considerarlos como caos, desorden, anomia, etc. Este mismo esquema lo aplica a la religión: los conceptos límite irreales serían el cielo (plausibilidad perfecta) y el infierno (caos), pero no está lo secular, orden alternativo que no se ajusta al esquema. Si la realidad es igual a las instituciones, sin instituciones no hay realidad; para Hinkelammert esta afirmación es una falacia pues puede haber realidad social espontánea sin función social de legitimación. La gran crítica de Hinkelammert es que la realidad social basada en la institucionalidad legítima defiende un orden conservador, sin dar cabida a órdenes alternativos. Véase Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, San José, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1984, pp. 31-52. Para una visión crítica, *cfr.* Liz Hamui de Halabe, "La religión como recurso cultural en la era de la globalización", en *Efectos sociales de la globalización*, *op. cit.*

mismo proceso. De tal suerte que se confirmaba la interpretación general: cuanto más ha vivido un país en la modernidad, menos importante es el lugar que ocupa la religión. La tesis clásica se reafirmaba: las grandiosas construcciones del monoteísmo formaron la matriz de la modernidad, pero al convertirse definitivamente en autónoma, la modernidad, a su vez, ha llegado a ser radicalmente laica.[10]

A finales de los setenta, la certidumbre laica de los sociólogos de la religión empezó a ser criticada por estudiosos que analizaban evidencias empíricas de una religiosidad popular viva e influyente, aun en las sociedades europeas y estadounidense, que no podía considerarse como residual. Esto provocaba de hecho un viraje teórico importante y una revisión del paradigma de la secularización. Si a esto sumamos eventos cada vez más comunes, sobre todo en los ochenta, como el ascenso político de las corrientes religiosas integristas en regiones de todo el mundo y el retorno de lo religioso a la escena pública —como los movimientos islámicos, el integrismo católico, las corrientes ultraortodoxas judías, la renovación de las Iglesias protestantes fundamentalistas—, se percibe de manera generalizada que las instituciones religiosas liberales adecuadas a la modernidad se han visto rebasadas, perdiendo terreno e influencia. La convergencia de estos diferentes fenómenos obligó a reconsiderar las hipótesis clásicas referentes a la disyunción de la esfera religiosa y la esfera política en las sociedades modernas, así como las hipótesis habituales sobre la privatización individualista de la creencia religiosa en dichas sociedades.

Geopolítica, religión y globalización: la respuesta neoconservadora

En las últimas décadas, se ha tratado de interpretar el fenómeno religioso de diversas maneras. Una de las manifestaciones más notables en este sentido es el neoconservadurismo, que intenta introducir la dimensión de lo cultural, con factores como la religión y los valores, y conectarlo con la esfera de lo público. Ejemplo de esta última línea interpretativa es la aportación reciente de Hefner[11] quien analiza las reconfiguraciones que las religiones

[10] Daniéle Hervieu-Léger, "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Instituto Francés de América Latina-Instituto de Investigaciones Sociales/Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 26.

[11] Robert W. Hefner, "Multiple modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a globalizing age", *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, Calif., vol. 27, 1998, pp. 83-108.

históricas han tenido en la última década. Cuestiona la teoría de la secularización en su aspecto privatizador, aunque no en defensa del pluralismo religioso. A pesar de que reconoce que las religiones tienen una dimensión pública incuestionable, no renuncia al esquema atomizado que la modernidad supone en cuanto al espacio otorgado a las manifestaciones religiosas. El marco ciudadano sigue estando presente como ordenador principal de la vida moderna. Hefner considera que, contrariamente a la teoría de la secularización, la religión en los tiempos modernos no ha declinado como fuerza pública, ni se ha domiciliado dentro de una esfera de interioridad. Las reconfiguraciones religiosas, más como una respuesta al mundo moderno que como una reacción, han penetrado en las sociedades de masas y han establecido alianzas populares alejándose de las elites exclusivistas y excluyentes. Ubicadas en el contexto popular, las religiones reconfiguradas tocan energías sociales que se movilizan mediante figuras que ejercen fuertes liderazgos (como el papa Juan Pablo II, o el ayatola Jomeini en Irán). En estos movimientos, como explica Hefner, algunas economías plurales de significado son reemplazadas por creencias religiosas homogéneas y globalizadas; sin embargo, esta estandarización inevitablemente desencadena una respuesta hacia la heterogenización. Esta reconfiguración religiosa en el ámbito de lo público está dándose en un mundo de Estados-nacionales, de centros urbanos masivos, de especialización económica, de comunicaciones intensas y de migraciones constantes que debilitan las fronteras sociales permeándolas con flujos transculturales. En esta situación, las organizaciones culturales que claman por un sentido último (y las religiones lo hacen) se enfrentan a un dilema ligado a cómo mantener una cosmovisión coherente y una estabilidad social al mismo tiempo que se absorbe el pluralismo del mundo moderno. Las respuestas a este predicamento son variadas. Algunos responden agresivamente encerrándose en su propia armadura simbólica y con sus armas se lanzan en una guerra santa contra toda la sociedad; es el caso del fundamentalismo que describe Ranstrop.[12] En el mundo actual, configurado a partir de aparatos burocráticos estatales, esta opción requeriría el control del gobierno y desde ahí, la imposición de la unidad orgánica sobre un cuerpo social inorgánico. Esta opción estatista tiene sus adeptos entre sectores religiosos de varios credos; sin embargo, el costo de implementarla es alto, pues enfrenta a las minorías religiosas, frustra a los miembros incon-

[12] Magnus Ranstrop, "Terrorism in the name of religion", *Journal of International Affairs*, Nueva York, verano de 1996, vol. 50, núm. 1, pp. 41-59.

formes dentro de la misma fe, destruye la libertad necesaria para la tranquilidad social y en las sociedades que participan de la división global del trabajo frena el dinamismo económico. No obstante, como una estrategia de movilización, esta opción tiene su atractivo y algunas elites estarían dispuestas a pagar su costo.

Una segunda estrategia, explica Hefner,[13] renuncia al totalitarismo orgánico por un separatismo sectario. Los que proponen esta opción se sienten cómodos en la pureza descomprometida de pequeños círculos de creyentes. En una sociedad tan compleja como la actual, este camino lleva a la marginalidad y al escape, a un "cielo seguro" en medio del caos y la violencia de un mundo que se desgarra. Pero cuando la paz social se restaura, y el equilibrio deja de estar bloqueado por paredes como la raza y la etnicidad, no todos los creyentes estarán todavía dispuestos a apartarse de los demás. Hay una tercera opción para una reconfiguración religiosa, en vez de totalitarismo o segregacionismo, que acepta la pluralidad de voces y visiones, entendiendo que en cierto sentido forman parte de la modernidad. Lo que suceda puede variar ampliamente; sin embargo, la premisa de la pluralidad queda ahí. La alternativa no está en una religión de Estado, sino en diversas voces surgidas de la sociedad civil, cuya crítica ética pueda revisar continuamente las aspiraciones hegemónicas del capital, del Estado y de la sociedad incivilizada. Habría que recordar que las opciones religiosas mayoritarias se determinan no sólo por los recursos culturales propios de una tradición religiosa, sino por la lucha por una mayor influencia entre opciones rivales. La fe en las sociedades modernas no se determina sólo por la religión. El surgimiento de las sociedades de masas, de ciudades ingobernables, de vastas migraciones y de mercados y medios de comunicación invasivos, dan a los pequeños mundos de vida locales otras modalidades culturales. Mientras que las solidaridades religiosas dependan de la identificación continua del público con ciertos ideales religiosos, la simple yuxtaposición de realidades paralelas complica considerablemente la tarea de mantener a los creyentes en línea. En este contexto, no es raro que las elites religiosas se sientan amenazadas por este desfile de verdades contradictorias, por lo que levantan muros culturales para la devoción a variados recursos sustanciales. Lo hacen precisamente porque estos muros se han vuelto extremadamente porosos. Todas las religiones en esta era enfrentan desafíos similares, sus mensajes muestran

[13] Robert W. Hefner, "Multiple modernities…", *op. cit.*

el efecto transformativo de dilemas estructurales parecidos. A pesar del surgimiento violento de fórmulas alternativas, las religiones no pueden reducirse a invocar las palabras canónicas de los profetas. Aunque defiendan la verdad única y esencial, sus acciones denotan que han probado el fruto prohibido de un pluralismo persuasivo y poroso.

El efecto de la religión en la dimensión de lo público ha sido acentuado por el fenómeno de la globalización. A medida que los avances tecnocientíficos han socavado la legitimidad de las instituciones modernas, parecería que asistimos al desmoronamiento de ciertas estructuras sociales y al surgimiento de otras con premisas distintas, con fuerzas supranacionales e infranacionales[14] que están tomando el lugar soberano de los Estados-nacionales, reconstituyendo la normatividad de las esferas económicas, políticas, sociales y culturales.

En este contexto de recomposición social, las fuerzas religiosas desempeñan un papel relevante para fundamentar nuevas identidades personales y colectivas, amplias o restringidas, que catalizan la sensación de anomia[15] que se experimenta en momentos de intensos cambios como el actual. En este sentido han surgido propuestas geopolíticas planetarias que se basan en argumentos culturalistas, específicamente religiosos, para explicar el nuevo orden mundial posterior a la Guerra Fría. El ejemplo más claro de este tipo de propuestas es el texto del pensador neoconservador estadounidense Samuel Huntington, titulado *El choque de las civilizaciones*,[16] publicado en 1996, y que ha tenido una gran influencia ideológica, aunque también grandes críticas. Su libro descansa en dos ideas principales: la primera sostiene que el equilibrio de poder está cambiando de Occidente a Asia, y que el poder económico de China tanto como el crecimiento demográfico del pueblo musulmán, crean juntos un desafío mayúsculo al sistema internacional vigente. La segunda idea sostiene que hoy, las identidades, las comu-

[14] *Cfr*. Malcolm Waters, *Globalization*, Londres, Routledge, 1995, y Octavio Ianni, *Teorías de la globalización*, México, Siglo xxi-unam, 1996.

[15] El concepto de anomia procede de la sociología de Durkheim. La anomia ocurre cuando a consecuencia del desarrollo y el aumento de la complejidad de una sociedad, se produce un desajuste entre las nuevas demandas vitales que origina esa nueva sociedad, y las viejas normas y los valores que tradicionalmente han venido gobernando los comportamientos de sus miembros. En estas condiciones, los individuos carecen de modelos de referencia útiles con los que "anclar" o dar un significado a sus experiencias, que son distintas de las de sus antepasados. Esto produce desasosiego y angustia, que pueden manifestarse colectiva o individualmente, de forma más o menos dramática, como en el caso extremo del suicidio.

[16] El libro de Huntington está basado en un artículo previo que lleva el mismo título aparecido en la revista *Foreign Affairs* en 1994.

nidades y las religiones despiertan a las sociedades con temas que movilizan con gran fuerza a los individuos y los colectivos al desplazar a las ideologías políticas y económicas. Las afiliaciones étnicas sustituyen a las instituciones funcionales, y las religiones junto con la nostalgia por el pasado, parecen prevalecer sobre la creencia en la ciencia, el progreso y las revoluciones utópicas de izquierda. Huntington trata de encontrar un vínculo entre estos dos fenómenos. En una de sus más impactantes anotaciones apunta que "[...] ninguna otra civilización —aparte de la occidental— ha generado ideologías políticas tan significativas, no obstante nunca se ha generado ahí alguna religión histórica importante". El viraje espiritual detectado desde la racionalidad y el universalismo al misticismo y la tradición, coincide en cierto grado con el cambio en el poder económico y militar del Oeste al Este.

El tema central del libro es el hecho de que la cultura y las identidades culturales, que en su nivel más amplio son identidades civilizacionales, están configurando las pautas de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo de la postguerra fría. Como explica Hassner,[17] Huntington asume que pasamos de un mundo bipolar a un orden multipolar o multicivilizacional. La interpretación de este fenómeno descansa en un solo factor: la preeminencia del paradigma civilizatorio. Huntington distingue nueve civilizaciones: Occidental, Latinoamericana, Africana, Islámica, Sínica, Hindú, Ortodoxa, Budista y Japonesa, que define en términos culturales resaltando el factor religioso. En palabras del autor: "Una civilización es el agrupamiento cultural humano más elevado y el grado más amplio de identidad cultural que tienen las personas [...] se define por elementos objetivos comunes tales como la lengua, historia, religión, costumbres, instituciones, y por la autoidentificación subjetiva de la gente".[18] Las civilizaciones son longevas, evolucionan, se adaptan y también pueden desaparecer. Con base en este paradigma, el autor considera que las coincidencias y diferencias culturales configuran los intereses, antagonismos y asociaciones de los Estados en el nuevo orden. Los conflictos locales con mayores posibilidades de convertirse en guerras más amplias son los existentes entre grupos y Estados procedentes de civilizaciones diferentes, de ahí que las cuestiones clave de la agenda internacional conlleven diferencias entre civilizaciones. Bajo estos

[17] "Morally objectionable, politically dangerous", *The National Interest*, Washington, D. C., 1996-1997, invierno, núm. 46, pp. 63-69.

[18] *Op. cit*, p. 48.

supuestos, Huntington considera que las pretensiones universalistas de Occidente le hacen entrar cada vez más en conflicto con otras civilizaciones, especialmente con el Islam y China, mientras que en el plano local, las guerras en las líneas de fractura (límites entre civilizaciones distintas), sobre todo entre musulmanes y no-musulmanes, generan la solidaridad de los países afines, la amenaza de la escalada y por tanto, los esfuerzos por parte de los Estados centrales para detener dichas guerras. La supervivencia de Occidente, según Huntington, depende de que los estadounidenses reafirmen su identidad occidental y los occidentales acepten su civilización como única y no universal, así como de que se unan para renovarla y preservarla frente a los ataques procedentes de sociedades no occidentales.

Muchos analistas, como Hassner, critican el concepto de civilización, pues consideran que Huntington trata de ajustar a este esquema todos y cada uno de los conflictos del mundo actual; y no sólo eso, las recomendaciones que hace a Occidente en sus políticas futuras, se basan en un esquema segregacionista global que niega las aspiraciones y los conceptos básicos occidentales, dejando fuera algunas de las realidades incuestionables de la sociedad moderna. Es interesante notar que la explicación huntingtoniana del nuevo orden mundial no satisface el ego de algunos estudiosos norteamericanos que no renuncian a la expansión cultural de Occidente a partir de la globalización —de los medios de comunicación, la tecnología y los intercambios económicos—, como lo demuestran Hassner y Rothkopf.[19] La propuesta de fortalecer la cultura occidental en su interior asumiéndola como una civilización entre otras, coincide con los planteamientos neoconservadores de Bell,[20] en el sentido de que la necesidad de preservar la unidad del legado tradicional religioso del judeocristianismo es esencial para salvaguardar los valores y la cultura de Occidente. Sin duda, estas visiones integristas del mundo son poco permeables a las influencias culturales diversas y tienden a ser poco tolerantes con la alteridad en quienes ven una amenaza contra sus valores y tradiciones. El multiculturalismo es reconocido pero desde fuera de su ámbito civilizatorio, que no debe ser invadido por otras culturas —minorías, migraciones, entre otros—. La idea es que cada uno en su sitio desarrolle su civilización tratando de mantener un equilibrio mun-

[19] *Cfr.* David Rothkopf, "In praise of cultural imperialism?", *Foreign Policy*, Washington, verano, 1997, núm. 107, pp. 38-53.

[20] Expuestos en José María Mardones (dir.), *Diez palabras clave sobre fundamentalismos*, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1999.

dial que preserve la paz del planeta. No obstante, esta ilusión resulta inconsistente con la realidad, pues no hay civilizaciones puras, sino un intenso interaccionismo cultural que posibilita influencias mutuas. Las civilizaciones no son entidades cerradas, permanentes y esenciales. Las civilizaciones y las religiones se debaten todo el tiempo entre la globalización y la fragmentación, entre fuerzas homogeneizadoras de la modernización y fuerzas separatistas propias de las tradiciones locales y de los nuevos movimientos sociales que configuran las identidades colectivas emergentes. El retorno a la religión y a la tradición para explicar el orden mundial pueden entenderse como una reacción más ante la globalización y el descontento que los procesos modernizadores han generado. Sin embargo, las consecuencias del esquema propuesto por Huntington no pueden relacionarse profundamente con la viabilidad de las creencias democráticas y sus instituciones, entre ellas el paradigma de la secularización.

Otra de las respuestas religiosas más serias acordes con el fenómeno de la globalización y que rebasa el marco de la teoría de la secularización, es la de Hans Kung. El autor empieza su libro bajo la consigna "Imposible sobrevivir sin una ética mundial. Imposible la paz mundial sin paz religiosa. Imposible la paz religiosa sin diálogo de religiones".[21] Se trata de una propuesta ecuménica que busca el diálogo interreligioso para diseñar una ética humana global, pues considera que el mundo actual difícilmente puede sobrevivir con la coexistencia de éticas diversas, opuestas e incluso antagónicas. Un mundo globalizado requiere un talante ético fundamental, lo que no significa que exista una sola religión o una sola ideología. Lo que propone Kung es un conjunto de normas, valores, ideales, fines obligatorios para todos. Este reto debe ser asumido por las religiones, poniendo a un lado lo que las separa y buscando las coincidencias que las unen. Kung pone énfasis en los aspectos éticos favorables de los sistemas religiosos y en la capacidad de convocatoria que todavía mantienen para establecer un diálogo en pro de una ética mundial. Por lo tanto, la premisa fundamental para la consecución de este fin está en la reconciliación entre las distintas religiones para terminar con los conflictos que las separan y trabajar juntas en las soluciones que el mundo actual demanda. Se trata de una estrategia ecuménica que busca rescatar la dignidad humana que en muchas ocasiones parece secundaria en los procesos de la globalización económica. Lo interesante es que

[21] Hans Kung, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1991, p. 9.

no niegan el fenómeno de la globalización sino que buscan dotarlo de una nueva ética que se adecue a los nuevos tiempos, a las nuevas modalidades de las relaciones sociales, que ahora vivimos. Incluso utilizan los recursos materiales y sociales que la globalización ofrece, como los medios de comunicación masivos, para llevar su mensaje al mayor número de personas, independientemente del lugar donde se encuentren. Para Kung, es claro que la globalización no es un fenómeno natural[22] al que la gente está expuesta. El mercado puede fallar como instrumento de regulación, de ahí la importancia de la política y el orden que trae aparejado. Si la única racionalidad válida de la globalización económica es la maximización de las ganancias, dice Kung, debemos estar preparados para enfrentar serias crisis y conflictos sociales. La tensión económica genera tensión social y ésta deviene en conflictos. El reto está en guiar estos desarrollos de tal forma que se establezcan ciertos límites para preservar vidas pacíficas juntas en el globo terráqueo, y esta tarea no es sólo de los economistas sino de los políticos y los humanistas por las implicaciones éticas que supone.

La necesidad de una ética global, explica Kung, debe basarse en la religión, no en una ética universalista. Religiones como las proféticas (judaísmo, cristianismo e islamismo), místico-religiosas como las de origen hindú, así como la sabiduría de las religiones en China, pueden ser el sustrato de esta propuesta ética que logre paliar los efectos de la lógica de la globalización y el neoliberalismo. En el estudio profundo y multidisciplinar de las distintas religiones —con una nueva periodización, una nueva estructuración con fundamento histórico y un prudente pronóstico para el futuro— se puede encontrar un código ético aceptable para todos. Hay algunos principios básicos que contienen todas las religiones, según Kung, que pueden aplicarse; por ejemplo, la máxima de que "debemos tratar a otros de la misma forma en que deseamos que se nos trate"; desde esta perspectiva, valores como el respeto por la vida, la libertad, la justicia, el respeto mutuo, la disposición de ayudar y la integridad, son cultivados. Otros principios serían el compromiso hacia una cultura solidaria y un orden económico justo, el compromiso hacia una cultura de la tolerancia y una vida honesta, así como el compromiso hacia una cultura de la igualdad de derechos y cooperación entre hombres y mujeres.

La colaboración entre pueblos de distintas culturas e intereses podría facilitarse y los conflictos disminuir si las personas y los grupos se vieran

[22] H. Kung, "A global ethic in an age of globalization", *Business Ethic Quarterly*, Chicago, julio, 1997, vol. 7, núm. 3, pp. 17-31.

unidos y motivados por los mismos compromisos compartidos. De ahí que para Kung sea impostergable la búsqueda de un núcleo de principios y valores éticos compartidos. Para él, las religiones no sólo tienen efectos violentos y destructivos, también proyectan un potencial constructivo que puede desencadenar una dinámica tremenda para liberar a la gente de los totalitarismos, para proteger la dignidad humana, establecer y hacer respetar los derechos del ser humano y preservar la paz mundial. En el mundo de la modernidad tardía, las ideologías filosóficas y políticas han mostrado su incapacidad para dar respuesta a las necesidades existenciales de las personas, por lo que las religiones, antes marginadas al ámbito de lo privado, ahora tienen un mensaje que llevar. Las éticas universales, a diferencia de las religiones, no pueden dar respuestas últimas y cosmológicas, por lo tanto sus proyectos son limitados; las religiones, dice Kung, dan la confianza, seguridad y esperanza de una comunidad espiritual creada por medio de la fe, de los símbolos compartidos y las prácticas rituales. Así mismo, las religiones en un horizonte interpretativo específico pueden ofrecer respuestas a los misterios humanos aun frente al sufrimiento, la injusticia, la culpa y el sinsentido al que se enfrentan los individuos en circunstancias concretas de su vida.

La religión, desde la propuesta kungiana, puede ser el vehículo idóneo para encontrar consensos sociales básicos sobre lo que en última instancia es valioso. Su influencia en los individuos puede cambiar los comportamientos y las decisiones concretas, introducir la ética en todos los ámbitos de su vida, de tal suerte que la economía, la política, el arte y la religión se relacionen estrechamente con una moral global compartida. En síntesis, el mensaje de Kung va en el sentido de que los procesos económicos y políticos deben estar al servicio de la humanidad en vez de mal encauzarlos en conflictos de dominación. Debemos, dice, desarrollar un espíritu de compasión hacia los que sufren, con especial cuidado a los niños, viejos, pobres, minusválidos, los refugiados y los abandonados. Debemos cultivar el respeto mutuo para alcanzar un balance razonable de intereses, en vez de pensar sólo en el poder ilimitado y en las inevitables luchas competitivas. Debemos valorar un sentido de moderación y modestia en vez de la ambición por el dinero, el prestigio y el consumo, pues la ambición puede llevar a la pérdida de la libertad, la compostura, la paz interna y de todo lo que nos hace humanos.

Posturas similares son sostenidas por teólogos como Issasí,[23] quien busca restablecer el diálogo no sólo entre religiones, sino un reencuentro entre la religión y la cultura que trascienda la distancia impuesta por la modernidad. Propone dejar a un lado la desconfianza y establecer compromisos con la persona humana y su necesidad de verdad independientemente de su cultura. "Si la persona humana no se realiza sino con las cosas y con los otros, la afirmación seria de la propia verdad es condición para salvaguardar no sólo la propia realidad personal, sino también la del otro... de ahí la necesidad y urgencia del diálogo en materia religiosa. Su necesidad se desprende del mismo modo del conocer humano y su urgencia se agudiza en razón del profundo pluralismo cultural de una sociedad tan compleja como la nuestra".[24] También filósofos, como Enrique Dussel, buscan fundamentar una ética universal en principios incuestionables como la preservación y dignidad de la vida humana, y desde ahí justificar una ética en favor de los oprimidos, producto de la globalización económica.[25] Sin embargo, su discurso se ubica claramente dentro del pensamiento occidental puesto que su crítica se fundamenta en las discusiones teórico-filosóficas de los autores europeos actuales más notables como Habermas, Appel, Luhmann, Maturana, entre otros.

Sin duda, el tono moral de las propuestas de Kung, Issasí y Dussel nos hacen recordar algunos de los principios éticos básicos propios de la tradición occidental. La idea de que los hombres somos todos iguales ante los ojos de Dios está en la base de su argumentación, noción que sin duda ha permeado en el imaginario colectivo de las sociedades que han estado en contacto con la cultura occidental de una forma u otra, por eso para estos autores parece tan natural resaltar estos principios como válidos para todos. No obstante, hay órdenes sociales diversos que no necesariamente se fundamentan en los supuestos que resaltan Kung o Dussel. Hay sociedades altamente estratificadas e "injustas" donde el orden social está sancionado por la religión —como las castas en el hinduismo—. De ahí que no siempre sean unívocos los significados que se le dan a conceptos como igualdad, libertad, justicia, reciprocidad, etc. ¿No estaremos de nuevo ante un intento, consciente o

[23] José María Isassí, "Reflexiones sobre religión y modernidad", *Cuadernos de Deusto*, núm. 10, Universidad de Deusto, Bilbao, 1996.

[24] H. Kung, "A global ethic in an age of globalization", *op. cit.*, p. 43.

[25] *Cfr.* E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, México, Trotta-Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa-Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

inconsciente, de universalizar los valores occidentales bajo un código ético-religioso único basado en la cultura de Occidente?

Reformulando el paradigma de la secularización

Volviendo al eje que guía este artículo y que tiene que ver con la capacidad explicativa de la teoría de la secularización para explicar los fenómenos religiosos actuales, hemos apreciado que las respuestas han desbordado el campo espiritual de las instituciones religiosas históricas, tanto en la esfera de lo público como en la de lo privado, tanto en las teorías macro como en las micro. La vuelta al primer plano de la cuestión de las relaciones de la modernidad con las tradiciones religiosas, muestran los límites del paradigma de la secularización, apuntando a una tensión, presente incluso en las sociedades más modernas, ligada a las condiciones en las que los individuos y los grupos humanos pueden producir sistemas de significación, de los que tienen necesidad, para situarse en un universo complejo y cambiante. Las manifestaciones recientes de renovación religiosa obligan a reconsiderar el propio fenómeno de la secularización:

> [...] no se trata de un proceso de desaparición de la religión en una sociedad masivamente racionalizada, sino un proceso de recomposición de lo religioso, en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias, en una sociedad cuya incertidumbre es —por el hecho mismo de la primacía que confiere al cambio y a la innovación— condición estructural.[26]

Karel Dobbelaere apunta en este mismo sentido (en su *Secularización: un concepto multidimensional*[27]) al hacer dos señalamientos: en primer lugar, debemos distinguir entre la participación religiosa, el cambio religioso y la secularización como un proceso de laicización; y segundo, que la laicización no es un proceso mecánico evolutivo, sino uno que depende del contexto cultural en el que se desarrolla, así como de las personas y los grupos invo-

[26] *Cfr*. Daniéle Hervieu-Léger, "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México,* México, Instituto Francés de América Latina-Instituto de Investigaciones Sociales/Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 31-32.

[27] Publicado por la Universidad Iberoamericana, México, 1994.

lucrados. Tal perspectiva de la laicización se sostiene al reconocer que los procesos de diferenciación, de racionalización funcional y de societalización son reversibles. Son activados por personas o grupos que —manifiesta o latentemente— laicizan o sacralizan instituciones sociales. Con estas consideraciones, Dobbelaere cuestiona las bases en que se sustenta el paradigma de la secularización, pues no se trata de un proceso inexorable connatural a la modernidad, sino de uno asociado con el contexto histórico específico y que además es reversible y no evolutivo. También rompe la relación supuesta entre el grado de participación religiosa y la laicización, según la cual, a mayor modernización social, menor participación personal, destacando que las ligas entre las instituciones religiosas y el mundo laico son complejas y multidimensionales. En cuanto al cambio social, el autor se pregunta si las organizaciones cambian su doctrina, su ética y sus ritos en respuesta a la laicización del mundo o a la no participación de sus miembros, y vuelve a responder que depende de los casos concretos y específicos, en los cuales se deben analizar los distintos sistemas de significado en competencia, estilos de vida y antecedentes religiosos, de tal suerte que podamos ampliar nuestra comprensión de la relación entre laicización y sistemas de significado funcionales, incluyendo la religión.

Como vemos, tanto Hervieu-Léger como Dobbelaere comiezan una reflexión crítica que apunta hacia la desacralización del concepto de secularización; inclusive Jeffrey Hadden[28]considera que la secularización no ha quedado sujeta a un escrutinio sistemático, porque se trata de una doctrina, no de una teoría. Sus amarres están ubicados en presuposiciones que han pasado sin ser examinadas, pues representan una ideología asumida como dada más que un conjunto sistemático de propuestas interrelacionadas. Hadden explica que la secularización ha sido parte integral del paradigma de la modernidad y que su estatus ha sido tan obvio que apenas significó un asunto problemático que requiriera de investigación empírica. La secularización no sólo se asumió como algo inobjetable sino que la idea de la secularización se sacralizó. Este proceso de sacralización de la secularización se dio con el nacimiento mismo de las disciplinas de las ciencias sociales, como vimos en el apartado anterior cuando explicamos las propuestas de Durkheim y Weber. La creencia en la secularización ha continuado por el profundo y prolongado antagonismo de la ciencia ilustrada frente a las creencias reli-

[28] Jeffrey K. Hadden, "Desacralizing Secularization Theory", en Jeffrey K. Hadden y Anson Shupe (eds.), *Secularization and Fundamentalism reconsidered*, Nueva York, Paragon House, 1989, p. 4.

giosas y a varias expresiones de la religión organizada. Según el autor, en las últimas dos décadas se ha reconocido el estancamiento teórico en la sociología de la religión gracias a los numerosos estudios que informan de la revitalización de lo religioso, lo que permite fundamentar una valoración crítica de la teoría.

La reconfiguración de la religión en la modernidad, según Mardones,[29] atraviesa los siguientes ámbitos que podemos entender como polarmente constituidos: individuo-comunidad, emocionalidad-racionalidad, libre agrupación-institución, inmanencia-trascendencia, globalidad-localismo, consumismo-producción, sapiencial-mesiánica. Por lo tanto, el mapa siempre cambiante de la religión hoy presenta, por un lado, una religiosidad institucionalizada que experimenta fuertemente la desinstitucionalización y la pérdida del monopolio de lo religioso; y por otro, una religiosidad poco institucionalizada, flexible, organizativamente cambiante, con un carácter difuso desde el punto de vista doctrinal, ecléctica, con énfasis en la experiencia, basada en un holismo místico-esotérico, con un gran pragmatismo en la concepción de la salvación y que discurre extramuros de las instituciones religiosas.

La religiosidad institucionalizada reacciona de varias maneras frente a lo que percibe como la descomposición de la religión. Primero, mediante un movimiento de defensa ante la creciente libertad interpretativa de sus miembros que se juzga peligrosa y degenerativa. Esta amenaza conduce a convocar a un agrupamiento interno para apelar a la sana doctrina, la dirección del magisterio eclesial, etc. Este tipo de reacciones las encontramos en fenómenos como el neotradicionalismo o el fundamentalismo. La segunda reacción es la de la adaptación y actualización crítica de las doctrinas, que conlleva un ejercicio de confrontación y asimilación del espíritu ilustrado que trata de colocar a la religión a la altura de la modernidad crítica. Finalmente, la tercera reacción procede de las capas más populares que se oponen al elitismo de la religiosidad moderna y compleja que no ofrece respuestas a las necesidades de los más oprimidos. Ésta es la religiosidad popular que vuelve a recuperarse y a tener múltiples seguidores que expresan su cercanía con la tradición e incluso cierta libertad frente a la religión institucionalizada. Los movimientos religiosos populares pueden o no ser de corte fundamentalista.

En conclusión, las respuestas religiosas en los últimos siglos han respondido primordialmente al paradigma de la modernidad y de la secularización,

[29] L. Mardones, *op. cit*, p. 31.

específicamente. La mayoría de las tradiciones religiosas que han entrado en contacto con el pensamiento crítico e ilustrado así como con la racionalidad instrumental funcionalista, han transitado por un proceso de reflexión y redefinición de los ámbitos de la vida religiosa. En la actualidad, las religiones han rebasado el campo asignado a ellas por la modernidad con manifestaciones espirituales que radicalizan y cuestionan los cimientos mismos de dicha modernidad, presentando propuestas que rompen con las prácticas institucionales de las religiones tradicionales.

La incierta mirada hacia lo sagrado. Sociedad moderna, individuo y religión

*Felipe Gaytán Alcalá**

* Universidad La Salle, ciudad de México.

En estos momentos, no es tanto la ausencia de Dios lo que parece provocarnos, sino su silencio. El silencio es la única voz de Dios [...] ¿Cómo puede el hombre sacar una voz del silencio?

James Wood

Nada hay que impresione más a los hombres que sus propias convenciones. Esto puede observarse en los últimos años en los que el paso de un milenio a otro ha dejado una secuela de supersticiones, profecías, milenarismos y distintas formas religiosas, que en conjunto se utilizaron para expresar los miedos y angustias ante la incertidumbre por el futuro. Pero el tiempo es una construcción humana, los relojes y la cronología deriva de convenciones sociales. El tiempo no existe *per se*, sólo en tanto es referencia social en el mundo. Las discusiones en torno a cuándo inició el tercer milenio dejaron constancia de la convención misma.

Los sucesos del 11 de septiembre en los Estados Unidos y el posterior ataque en Afganistán fueron, y son, interpretados bajo convenciones religiosas. Las primeras impresiones señalaban el inicio de una guerra santa bajo el manto de una nueva cruzada. Otros más buscaban interpretar lo sucedido en las palabras de Nostradamus y preveían signos demoníacos en el humo que salía de las Torres Gemelas ese día, según imágenes de cnn. Sin embargo, para aquellos que se apresuraron a señalar una nueva cruzada les vino el desencanto. No había un Santo Grial por el cual combatir, ni siquiera rescatar Tierra Santa de los infieles. Las constantes alusiones a Alá o Dios por parte de los bandos en pugna reflejaba más una posición política que buscaba legitimarse en un juego de espejos —"ellos son los malos, nosotros los buenos".

La reinterpretación de las profecías a la luz de los acontecimientos, particularmente de Nostradamus, nos permite observar la necesidad por encontrar respuestas a algo, que aún hoy deja muchas dudas. En la primera

semana se vendieron cerca de 15 000 ejemplares del libro escrito por el vidente francés, y algunas ediciones ya incluían imágenes ilustrativas del atentado. La profecía fungió como una reinvención de la tragedia griega: la certeza de un destino fatal en la que el héroe, a pesar de conocer ese destino, no puede hacer nada por cambiarlo.

Estos dos ejemplos (el fin de milenio y los atentados del 11 de septiembre) nos permiten establecer una idea central: la puesta de la religión en el escenario de lo público. Durante mucho tiempo, las ciencias sociales, particularmente la sociología de la religión, establecieron un análisis normativo sobre la modernidad; la progresiva desaparición de la religión y/o su confinamiento al ámbito de lo privado, donde su papel era marginal en las expectativas y experiencias de los individuos. El sentido normativo era dado por la creciente racionalidad de la sociedad moderna, entre más racional los hombres, el mundo se develaba sin necesidad de ser mediado por los dioses.

No pocos pensadores auguraron la muerte de Dios y la exaltación del sujeto. Nietzsche en su libro *Así habló Zaratustra*,[1] señala la muerte de Dios y la posibilidad de superarlo. Zaratustra quiere ser quien supera a Dios y, al mismo tiempo, a la Nada que resulta de la muerte de Dios: él es el hombre redentor del futuro: "¡Dios ha muerto! ¡Y hemos sido nosotros quienes lo hemos asesinado! Los hombres tendrán la oportunidad de conocer la sensación que produce haber asesinado al ser más poderoso y santo del universo. ¡Se trata de una sensación increíblemente abrumadora y nueva! ¿Cómo se consolará el asesino de todos los asesinos?".[2]

En el plano sociológico, la sentencia nietzscheana no tuvo el alcance de señalar la muerte de Dios, pero sí la exaltación del sujeto por encima de condicionamientos externos. Para Weber, el rasgo moderno de la sociedad era la creciente racionalidad sustentada en las acciones de los sujetos. Para comprender lo que acontecía en lo social, era menester comprender la acción social. En cambio, Durkheim hizo hincapié en la necesidad de un nuevo imperativo moral con el que la voluntad de los individuos fuera compatible en la construcción del orden social. En general, la sociología clásica buscó analizar cómo se construía el orden social en la sociedad moderna teniendo en cuenta que la religión, garante del orden en las sociedades tradicionales, había dejado de serlo.

[1] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, en *Obras selectas,* Madrid, Edimat, 2000.

[2] Nietzsche, *op. cit.*

Durante una buena parte del siglo XX, la mayoría de los trabajos sociológicos sobre el fenómeno religioso se enfocaron en el análisis de la decreciente influencia de lo sagrado en los individuos. Se hablaba entonces de una privatización de la religión, donde la creencia quedaba a expensas de la elección de los individuos. Se enfatizó en la desinstitucionalización de las prácticas y la individuación de las creencias: cada uno establecía una comunicación con Dios de manera particular y privada.[3]

Se señalaba en la falta de la experiencia religiosa y la indiferencia ante las preguntas existenciales para dar paso a las preocupaciones inmediatas y cotidianas. Rafael Díaz, en su estudio sobre los valores religiosos en la España de 1995,[4] señalaba que hoy se vive una religión vacía; es decir, una religión en la que los creyentes no saben de qué está llena. De ahí la insistencia en la llamada crisis de valores, que no es otra cosa que la falta de un compromiso que se había construido en el marco de la moral religiosa. En esta religión vacía, según Díaz, los medios de comunicación ponen su granito de arena, pues provocan un vaciamiento de los mensajes por inflación de signos, que neutraliza la capacidad de comunicación; provocan la indiferencia por saturación sígnica en los lenguajes religiosos.

Pero algunos podrán objetar que los estudios religiosos sobre tradiciones (marianas, santorales o cristofanías) han subrayado la necesidad de lo religioso para los sujetos. Esto es aparentemente cierto, pues si observamos el significado de la tradición religiosa como factor de solidaridad y cooperación, se reparará en que se enfatiza su condición tradicional frente a lo moderno. Las tradiciones marianas en Jalisco, ciudad de México, Oaxaca o Chiapas parecen ser escapes del mundo, resistencia frente a la individuación y el egoísmo de la modernidad. Para los estudiosos de estos fenómenos podemos decir que las tradiciones religiosas son aspectos no modernos de la sociedad, espacios de tradición que recuperan el sentido de comunidad entre los individuos. Pero en realidad ¿son las fiestas religiosas resabios o resistencias tradicionales ante la modernidad? ¿No representan ellas una forma moderna de la religión en la sociedad moderna?

La insistencia sobre la privatización de la religión o sobre los resabios tradicionales ya ha quedado atrás. El tiempo y la transformación del fenómeno

[3] Los individuos modernos reducen el espacio de la fe a meros asuntos espirituales desligados de lo político y lo social. José Rafael De Regil Vélez, *Sin Dios y sin el Hombre*, México, Cuadernos de Fe y Cultura, UIA-ITESO, 1998.

[4] Rafael Díaz Salazar, *La religión vacía: un análisis de la transición religiosa en Occidente*, Barcelona, Anthropos, 1992.

religioso en la modernidad nos obligan a observarla de otra manera, a construir nuevas categorías que nos permitan entender lo que sucede hoy. El sistema de la religión parece resistirse a firmar su acta de defunción y se convierte en uno de los elementos importantes que estructuran el espacio de lo público.

No hay día en que los medios de comunicación —esos mismos a los que se les acusaba de contribuir al vaciamiento de la religión— no den cuenta de fenómenos religiosos tales como nuevas apariciones marianas, surgimiento de grupos religiosos de todas tendencias, la acción política de los fundamentalismos y el papel de las Iglesias en el mundo contemporáneo. Esta gama de experiencias y creencias, ampliadas por la resonancia en los medios de comunicación, dibuja un retorno de lo sagrado en el mundo, un reencantamiento de la vida social. Pareciera que el mundo se *des-seculariza* para dar paso a una nueva dimensión pública de lo religioso: la desprivatización de la religión implica que ya no se circunscribe a un aspecto de elección individual, y sí a un sentido más amplio en el espectro social.

Muchos pensadores —Peter Berger, Jürgen Habermas, Peter Beyer y Cristián Parker, entre otros— señalan un retorno de lo religioso, la postsecularización del mundo. No creo que estemos en un momento del retorno de la religión al mundo, ni siquiera en un reencantamiento de la sociedad. Pensar en un retorno de lo sagrado es preguntarse dónde estaba antes; es afirmar que la religión como sistema estaba fuera de la modernidad. Por el contrario, sostengo que la religión como sistema siempre ha estado insertada en la sociedad moderna. Sus formas y comunicación se han transformado en un mundo que igualmente se transforma y su actuar es tan moderno como otros sistemas tales como la política, la economía o la educación.

El problema no es del fenómeno religioso en la sociedad moderna. El problema parte del esquema categorial sobre el que se han establecido las ciencias sociales para comprender el fenómeno religioso. La religión ha ido transformándose para insertarse en la modernidad, pero las ciencias sociales no han modificado sus parámetros sobre los que analiza los fenómenos religiosos. Secularización, privatización, son parámetros que nos permitieron entender la forma en que se diferenciaba la sociedad de la religión en los albores de la modernidad. Sin embargo, la modificación de la religión en la modernidad no ha ido acompañada por una transformación en las categorías que utilizamos para analizar el fenómeno religioso hoy. Por eso, causa sorpresa entre investigadores, comunicadores y hasta religiosos, la nueva dimensión moderna de lo religioso en el mundo. Lo más que han podido hacer para

entender este fenómeno ha sido recurrir al uso y abuso de sufijos y prefijos: neocristiandad, postsecularización, retorno de lo sagrado, etc. Este juego gramatical no nos permite observar el fenómeno en su complejidad, y por el contrario, nos reduce a un juego circular donde, por ejemplo, decir postsecularización es indicar la secularización de la secularización.

Es necesario, entonces, construir nuevas categorías que nos permitan establecer un ángulo de mirada nuevo que pueda dar cuenta de estas transformaciones y a la vez cuestionar el recorrido conceptual sobre el que nos hemos establecido. Bien subraya Bachelard al decirnos que es menester no poner nombres viejos a cosas nuevas.[5] Imaginemos un poco la paradoja de la racionalidad del QWERT. Estas letras pertenecen a la primera línea del teclado de nuestra computadora. La disposición de las teclas obedeció en su momento a un principio operativo de racionalidad: la disposición de esta manera en el teclado de la máquina de escribir mecánica evitaba que los brazos metálicos chocaran entre sí cuando escribíamos nuestros documentos. Con la invención de la computadora, los brazos mecánicos desaparecieron; no obstante, la disposición del teclado se conserva intacta. Aquel principio de racionalidad ya no opera en el diseño del *hardware,* pero se conserva por distintos motivos que no viene al caso discutir en este documento. Lo importante es resaltar que, al igual que QWERT, las categorías con las que venimos estructurando nuestros esquemas de comprensión de lo religioso tienen que modificarse, a riesgo de no entender lo que acontece o, en el peor de los casos, presuponer que nuestro análisis agota en buena medida el fenómeno sacro.

Es menester construir un nuevo marco categorial para comprender cómo la religión se inserta en la modernidad. Para lograr esto tenemos que rastrear las bases sobre las que se articuló el análisis sociológico de lo religioso. Cómo se estructuraron las relaciones entre sociedad moderna y religión, pero sobre todo, el papel del individuo en dicha relación como constructor y centro de la modernidad soportado en la razón.

Religión y modernidad: razón y fe

La modernidad es un proceso transversal que constituye todas las dimensiones sociales contemporáneas. La modernidad implica un "nuevo tiempo"

[5] Gaston Bachelard, *La filosofía del no*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984.

en el que se enfatiza lo nuevo, lo transitorio frente al presente eterno con que se guiaban las sociedades tradicionales. En este sentido, la modernidad puede interpretarse bajo dos sentidos convergentes: primero, la noción de la modernidad parte de la centralidad de la razón en la manera en que conocemos el mundo. La razón humana impone sus propias estructuras a lo que conoce, sin necesidad de revelaciones externas.[6] Se subraya así la importancia del hombre en su actividad configuradora de la razón, en su papel decisivo en el conocimiento. Esta condición propicia el ejercicio de la libertad y la voluntad de los hombres por conocer el mundo, sin más límites que sus propias capacidades. En este sentido, la razón permite establecer la reflexividad de los hombres sobre sí mismos y sobre la naturaleza. No es gratuito pensar que es en la modernidad donde el desarrollo material y tecnológico encuentra su máxima expresión.

Un segundo sentido de la modernidad viene dado por la capacidad de autorreflexión de la sociedad. Es decir, la sociedad moderna es capaz de observarse a sí misma sin necesidad de mediaciones externas y de construir formas artificiales que le permitan actuar; la política, la economía, la educación y la cultura son construcciones artificiales que permiten a la sociedad actuar sobre sí misma y ordenar una parte de la complejidad del mundo. No es gratuita esta construcción, pues si antes Dios ordenaba el mundo, ahora el mundo tendría que ser ordenado por los hombres. La propuesta de un contrato social de Rousseau, el *Leviatán* de Hobbes, la mano invisible de Adam Smith, los estudios de Malinowski sobre los argonautas del Pacífico y el psicoanálisis de Freud, nos demuestran la manera en que las ciencias sociales buscaban comprender las formas en que la sociedad trataba de construirse a sí misma y a la vez autoobservarse.

Ahora bien, a diferencia de épocas anteriores, la modernidad posee una dinámica peculiar que deriva de la separación del tiempo y espacio. El tiempo moderno es un tiempo fijado en el futuro. El presente es una condición a superar y el pasado ya es anacrónico. No es gratuito entonces la noción de progreso ascendente y lineal en la que cada instante era el paso de lo antiguo a lo nuevo. La historia como categoría se erige así en el espejo sobre el cual lo pasado se ve lejano y superado, mientras que el presente y el futuro son promesas de cambio. No es gratuito entonces que los

[6] Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1998.

periodos históricos sean fijados desde la Modernidad como prehistoria, Edad media, e historia moderna.

También la Modernidad modificó sustancialmente la noción de espacio tradicional anclado en contextos locales de interacción y con límites territoriales.[7] El espacio moderno se constituyó como universal, indistinto a los lugares geográficos; el tiempo del cronómetro homologó a todo el mundo, la economía y los recursos ya no tenían un límite territorial. Las nociones de democracia, Estado nacional, dinero, etc., se volvieron universales.

El tiempo y espacio religioso ya no tenían cabida, pues el tiempo religioso se estructuraba en un presente permanente, ligado a la presencia de lo sagrado. Para la religión no existían pasado ni futuro, todo era la eternidad de Dios en la Tierra. El espacio religioso estaba limitado a la creencia en la capacidad de los dioses por manifestarse. Los tótems eran una referencia clara de los límites espaciales en que los hombres podían actuar.

Pero el cristianismo modificó una buena parte de esta percepción de tiempo y espacio. Para los cristianos, el tiempo era siempre la promesa de un futuro mejor, bajo la observación de los preceptos religiosos. El espacio no estaba definido por territorios, sino por la condición humana: todos son hijos de Dios y por tanto, donde haya individuos estará Dios. Aun más, la palabra moderno empezó a usarse a finales del siglo v para deslindar el presente cristiano del pasado pagano.[8]

Para que la modernidad fuera posible era necesario un deslinde de la religión, un proceso de diferenciación de un sistema que estructuraba todo lo social. Recordemos que es la religión, previa a la Modernidad, la que habilita a la política (asunción de reyes bajo la coronación del papa), la economía (las diferencias de clase eran dadas por el origen divino de la nobleza), la educación (el saber era dado por las sagradas escrituras, lo demás era considerado herejía) y otras dimensiones quedaban sujetas a la habilitación social de lo sagrado.

Pero la modernidad, enfatizada en la razón y la autorreflexividad, trasladó la centralidad al hombre abandonando a Dios. Se gesta así un proceso de secularización;[9] es decir, de diferenciación de esferas sociales respecto a la religión. La política recurrió a esquemas donde Dios estaba ausente. La noción de lo popular, la asamblea, la elección de los dirigentes, la imposición

[7] Anthony Giddens, *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.

[8] Jürgen Habermas, "La modernidad inconclusa", en *Vuelta*, núm. 54, México, mayo, 1981.

[9] *Secular, secularum* es un término latino que significa el siglo, lo finito. Aquí se inserta aquella máxima cristiana de "Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios."

de la fuerza para gobernar, todos ellos elementos seculares donde lo divino no interviene. El saber ya no estaba confinado a la lectura de las escrituras sagradas, se abría el conocimiento a lo que antes era considerado herejía y se reivindicaba a Galileo.

A la par de la secularización se gestó una diferenciación de instituciones habilitadas en su propia legitimidad. Las políticas del Estado ya no requerían la sanción de la Iglesia para ser reconocidas; la escuela enseñaba contenidos distintos a los religiosos; el dinero representaba todo lo mundano, contrario a las enseñanzas morales de la Iglesia. Esta separación entre las instituciones políticas y seculares respecto a las instituciones religiosas se conoce como laicidad de la sociedad moderna.

Ahora bien, secularización y laicidad no son productos sólo de los cambios en la modernidad. El curso de esta transformación venía desde mucho antes, surgiendo desde las mismas religiones judaica y cristiana. De hecho, la noción de secularización proviene de la misma idea de la cristiandad de separar el reino en esta tierra del reino celestial. (Más adelante ahondaremos en la idea de que la secularización no fue impuesta a la religión; por el contrario, fue el propio sistema de la religión lo que construyó la categoría "secularización" para diferenciarse de los otros sistemas sociales.)

Podemos decir que el judaísmo introdujo la primera noción de secularización al historizar a Dios mismo. La Alianza de un pueblo particular con Dios hace que este último sea parte de la historia mundana del pueblo; el pacto con Dios es un pacto de salvación. Para los judíos, la historia de la salvación es la historia de la humanidad, y viceversa, la historia de la humanidad es la historia de la salvación.

Es quizás el cristianismo el que radicaliza esta noción de lo secular. Por eso no es extraño observar que este proceso se geste de manera decisiva en el mundo cristiano-occidental. La noción básica del cristianismo es la noción de individualismo, donde el individuo es un valor supremo. No es gratuito reconocer que la figura de Jesús en el cristianismo es dual: Hijo de Dios e Hijo del Hombre.[10] El valor infinito del individuo supera al mismo tiempo la devaluación del mundo. Pero este individualismo tiene límites impuestos bajo la noción de pecado y la búsqueda de salvación. Recordemos el relato bíblico donde Adán y Eva son tentados a comer la manzana del conocimiento por parte del demonio. Cuando la consumen, son expulsados del paraíso por transgredir los límites de

[10] Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987.

Dios. Si bien son hijos de Dios, los hombres son portadores de voluntad y libertad, lo que los vuelve imperfectos y por tanto. pecadores.

Esta noción cristiana de la individualidad y la libertad estará presente en el desarrollo del Renacimiento y la Ilustración. En el Renacimiento, el individuo adquiere supremacía. Los individuos descubren la vasta amplitud del mundo interno, exploran la conciencia, lo subjetivo. Las artes, la ciencia y todas las formas sociales cuestionan la subjetividad en toda su extensión. El mundo en este sentido tiene una doble vertiente: la materialidad y la significación. Las cosas son mucho más de lo que nuestras percepciones nos dicen; es necesario interpretarlas. Y como cada individuo establece una manera distinta con el mundo, entonces lo que podemos entender del mundo es que es infinito. La imagen misma de Jesús en el Renacimiento se transformó. Los lienzos y esculturas volvieron más humana la figura del Mesías. La religión era un campo más por experimentar en el Renacimiento. No es gratuito entonces que Miguel Ángel explorara las dimensiones humanas de lo divino en sus esculturas *Moisés* y *la Piedad*, coronada con su obra en la Capilla Sixtina en donde Adán es dibujado intencionalmente con ombligo. Detalle que echa abajo el dogma de la creación divina y coloca en un primer plano lo mundano del hombre al provenir éste de una madre, de un ser tan mortal como él.

La Ilustración radicalizó la separación de lo sagrado del mundo. El énfasis en la Razón omnicomprensiva era el afán del hombre por dominar la naturaleza. La Ilustración nace bajo el signo del dominio; disuelve los mitos y entroniza el saber de la ciencia, que no aspira ya a la felicidad del conocimiento, sino a la explotación y al dominio de la naturaleza desencantada.[11] En el campo político, la Ilustración llevó al límite esta capacidad de la razón. Pensadores como Rousseau y Montesquieu enfrentaron la necesidad de dar cauce a la voluntad y la libertad humana. En el *Contrato Social,* Rousseau enfatiza el carácter volitivo de los hombres y la necesidad de un marco común que pudiera limitar lo arbitrario de la acción. Este pensador parte del marco del *ius naturalismo* el cual enfatiza el principio de la razón y las pasiones egoístas que acompañan la voluntad de los hombres, pero esto los iguala en el fundamento de su naturaleza. Por tanto, existe la necesidad de darle un cauce a estas pasiones y a la razón en el mundo social. Montesquieu, en su tratado sobre el espíritu de las leyes, compartía esta preocupación contrac-

[11] Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Madrid, Trotta, 2000.

tualista. Y es entendible si tenemos en cuenta la virulencia de la Revolución francesa, movimiento que simbólicamente transformó la noción entre Dios y el hombre con la decapitación del rey y la proclamación de los *Derechos Universales del Hombre*. Podemos decir que es la Revolución francesa el punto culminante en el que se separa la sociedad moderna de la religión, en el que se reafirma al hombre como el nuevo centro del universo social.

La reforma protestante fue otro de los procesos sobre los que la sociedad moderna se separa de la religión. Calvino y Lutero no sólo representan un cisma en el ámbito de la Iglesia católica. Sus postulados transformaron la noción de sujeto e interpretación de los textos sagrados. Para los protestantes, el individuo se encuentra en el mundo para lograr su salvación (ascetismo intramundano) transformando su situación mediante una ética del trabajo y del ahorro. Desaparece el elemento milenarista de la salvación; los sujetos se vuelcan hacia la acción mundana para construir una posible salvación cuando éstos fallezcan. Es así como la posición protestante se racionaliza. Pero Calvino no deja todo a la libertad, pensó en un estricto control de la Iglesia en todas las actividades dentro de la comunidad; no obstante, no es la Iglesia la que crea a los creyentes sino a la inversa.

La libertad de acción de los sujetos en el marco de la reforma protestante no habría sido posible sin la apertura de los textos sagrados a la interpretación. Recordemos que la lectura de los textos sagrados se daba en el marco de la exégesis, es decir, en una única interpretación literal de la palabra divina. Los sacerdotes eran los únicos autorizados para anunciar la palabra de Dios. Desde los textos sagrados todo estaba dicho, no había lugar a dudas. Con la reforma protestante los textos se abrieron a la interpretación de los hombres, sin necesidad de una mediación sacerdotal. Se instaura un sentido hermenéutico en la lectura, sujeto el texto al contexto en que se realizaba. Ya no era la Mirada autorizada, sino las miradas sobre la palabra divina. Desaparece el presupuesto dogmático sobre el carácter decisivo del texto para dejarlo a la interpretación de quienes lo leen.

La conjugación de todos estos procesos llevó de manera lógica a pensar en un progresivo confinamiento de la religión a espacios privados, colocada como una opción más entre otras, aunque siempre como última opción. No era gratuito pensar entonces en la progresiva desaparición de lo sagrado en el mundo al estar contenido en la elección de los sujetos. Tampoco lo fue el énfasis de la creciente desinstitucionalización y privatización de lo sagrado en la modernidad. Algunos pensadores veían este proceso como una

progresiva degradación de lo religioso. Daniel Bell escribió sobre ello en *Las contradicciones culturales del capitalismo*, argumentando que la religión se degradaba en culto:

> Un culto difiere de una religión formal en muchos aspectos significativos. Es propio del culto pretender la posesión de cierto conocimiento esotérico que ha quedado sumergido (o reprimido por la ortodoxia) durante mucho tiempo [...] Hay ritos comunales que estimulan a un individuo a realizar impulsos hasta ahora reprimidos. En el culto, uno siente como si estuviera explorando modos de conducta novedosos o que hasta entonces eran tabú. Lo que define a un culto es su exaltación implícita de la magia más que de la teología, del vínculo personal con el gurú o con el grupo, más que con una institución o un credo. El suyo es un apetito de ritual y mito.[12]

La modernidad establecía la lógica de la Razón en el mundo, confinando *aparentemente***,** lo religioso a espacios marginales. (Y subrayo lo aparente porque más adelante analizaremos que no hay tal confinamiento.) Goethe en su *Fausto* habla del dominio de la razón en la Modernidad a partir de la sentencia de Mefistófeles: *mostrar que el hombre moderno tiene la estatura de un dios, o de lo contrario confesar su parentesco con el gusano*.[13] Quizás el hombre moderno descubrió que no le emparentaba ningún vínculo con los gusanos, pero tampoco ha tenido la estatura de un dios. Esto lo podemos ejemplificar con los cuatro desencantos del hombre que le demuestran no ser el centro del universo:

- El Hombre moderno creyó durante mucho tiempo ser el centro del universo y Galileo le demostró que sólo somos una partícula en el cosmos infinito.
- Creyó en su descendencia de Dios, pero Darwin le puso de manifiesto su procedencia de los primates.
- Creyó ser portador de la Razón plena, pero Freud le demostró que era dominado más por sus impulsos sexuales.
- El último desencanto viene dado por los avances en la investigación sobre el genoma humano. El Hombre creyó ser un ente complejo en su composición biológica y el develamiento del ADN le demostró que la composición genética no era más superior que la de un insecto.

[12] Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
[13] J. W. von Goethe, *Fausto*, Madrid, EDIMAT, 1999.

Cabe entonces preguntarse cómo las ciencias sociales, particularmente la sociología, han construido su ángulo de mirada sobre la modernidad, la religión y el grado superlativo del sujeto.

La teoría social, autoconciencia de la sociedad moderna

Frente a la exaltación del sujeto, la pregunta recaía entonces en cómo se construía el orden social, teniendo en cuenta que los individuos son portadores de la razón, de pasiones y sentimientos que también gobiernan su voluntad y su actuar. Es en este momento (siglo XIX) cuando surge la sociología como la conciencia de la modernidad. Conciencia que busca desentrañar la forma en que es posible el orden moral que compete a esquemas de cooperación, solidaridad y un marco común de valores que presuponen la acción de los individuos.

La preocupación de los sociólogos clásicos era comprender y dar solución a problemas que se percibían en la sociedad de su momento como carente de valores y de una disolución de la unidad social. Para ellos, el problema de estudiar a la sociedad se bifurcó entre la acción y la estructura. Eran los individuos con su voluntad los que construían lo social, o por el contrario, existen estructuras que constriñen la acción de los individuos. Este dilema llevó a preguntarse por el orden en las sociedades tradicionales donde la religión era una ventana de observación excelente para comprender la complejidad del problema.

De esta manera se podrá entender por qué los clásicos de la sociología hicieron de la religión un aspecto central de sus teorías: Durkheim (*Las formas elementales de la vida religiosa*), Weber (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*), Marx (*La ideología alemana*) y Simmel (*Contribuciones para una epistemología de la religión*). Para cada uno de ellos, la religión había fungido como el centro neurálgico del orden en las sociedades tradicionales. Con el advenimiento de la modernidad, todas las esferas sociales se separaron y diferenciaron del vértice de la religión. El estudio de esta transición permitió observar a estos clásicos que el sentido religioso condensaba en gran parte una densidad moral sobre la que los individuos guiaban su actuar social. Con la pérdida de esta centralidad era menester construir otro orden social y para ello surgieron diversas dimensiones. Apareció la psicología, disciplina que trasladó la angustia de los individuos del

confesionario al diván. Se establecieron marcos morales y valores sociales que convergían con los preceptos religiosos. El derecho fue uno de los sistemas que volvieron tangible el esquema normativo para los hombres en la sociedad moderna, sancionado por y para los individuos sin necesidad de lo divino. La educación se consideraba un vehículo excepcional para la socialización e introyección de los valores sociales en los individuos.

En un plano epistemológico, la sociología recurrió a la religión como un marco de observación que le permitió explicar el tránsito de lo tradicional a lo moderno bajo la categoría de la secularización. En un plano más teórico, la religión nunca fue considerada como parte de la modernidad en el esquema de los clásicos. Por el contrario, se la consideraba un sistema tradicional que progresivamente desaparecería cuando los marcos normativos sociales y secularizados se fueran imponiendo en la sociedad moderna. Pero no previeron que la religión es un sistema social que no queda confinado a lo tradicional, es un sistema habilitado en la modernidad tanto como los otros sistemas sociales. De ahí que el supuesto "retorno de lo sagrado" sea visto así porque de alguna manera se ha operado bajo la lógica de considerar a la religión como premoderna y no moderna en todas sus atribuciones. La religión no sólo ha resistido su acta de defunción, ahora más que nunca demuestra su dimensión moderna con los procesos religiosos mencionados al inicio de este ensayo. (A continuación mencionaré brevemente algunos esquemas conceptuales de los pensadores clásicos en el estudio de la religión.)

Durkheim, en su estudio sobre las formas elementales de la vida religiosa, indaga la condición social de la religión. Para él la religión, más que un sistema simbólico de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es una representación de la sociedad idealizada, un *deber ser* con el cual se estructura una visión del mundo, que da cuenta de pautas morales necesarias para alcanzar la cohesión y la integración social en sociedades tradicionales con un grado de diferenciación bajo. La religión se muestra, así, no como fantasía o irrealidad, sino como pauta para mantener la cohesión del grupo bajo una moralidad colectiva que todo lo abarca.[14] La transición a la sociedad moderna, o de solidaridad orgánica, trajo consigo un acotamiento de lo religioso y la autonomía de otras esferas. Dicha autonomía, entendida como proceso de secularización, no implicó la desaparición de lo religioso, antes bien se mantuvo como una esfera más en la sociedad moderna. No

[14] Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ediciones Colofón, 1996.

trataba de desmitificar la religión, sino de observar las continuidades o transformaciones que ella asumía en lo moderno bajo dos modalidades: primero, la sacralidad que las otras esferas hacen de sus objetos o rituales; y segundo, la pertinencia de la religión en una sociedad que nunca se desprenderá de sus misterios y de las preguntas existenciales tales como la muerte.

Con el advenimiento de la Modernidad, la religión dejó de estructurar el sentido colectivo y moral de la sociedad. Los individuos se encontraban en espacios plurales sobre los cuales actuaban según su elección y conveniencia. Pero el problema social fundamental para Durkheim era explicar las formas sustitutivas del orden moral religioso, teniendo en cuenta una propensión al aislamiento de los individuos entre sí, provocada por la división del trabajo. Este aislamiento y la multiplicidad de opciones originaban una creciente anomia social, entendiendo por anomia, no la ausencia de normas y preceptos, sino la merma en la densidad moral de la sociedad que en muchos casos desembocaba en el suicidio.

Este pensador francés apuesta a las organizaciones profesionales y a la educación como los nuevos componentes fundamentales del orden social. Los individuos podrían interactuar con sus pares dependiendo del oficio y la especialidad, mientras que la escuela permitiría interiorizar los valores sociales importantes para esa sociedad. La conjugación de estas dos esferas no implica la desaparición de la religión como sistema; más bien, un reposicionamiento funcional en el espectro social, compitiendo con otras formas normativas.[15] La perspectiva de la sociología comprensiva de Max Weber tiene un carácter más pesimista en torno a la secularización. Para él, la secularización deriva de la racionalización del mundo moderno donde lo religioso ya no es la dimensión dominante para la acción. En la Modernidad se diversifican distintos tipos de acción: con arreglo a fines, con arreglo a valores; tradicional y afectiva. La que predomina en la sociedad moderna es la acción con arreglo a fines, caracterizada por la consecución de objetivos claros a partir de medios idóneos. Sin embargo, Weber llama la atención sobre la imposibilidad de que una acción de este tipo pueda constituir el

[15] Es necesario advertir que Durkheim no simplifica la religión como la sociedad simbolizada. Si así fuera, el desarrollo de la ciencia habría corrido ese velo dejando innecesaria la función de la religión en la sociedad moderna. Durkheim advierte de la trampa e ilusión de pensar que lo religioso es solamente lo social: "Al mostrar en la religión una cosa esencialmente social, de ningún modo entendemos decir que ella se limite a traducir, en otro lenguaje, las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas [...] la conciencia colectiva es otra cosa que un simple epifenómeno de su base morfológica (en este caso religioso), del mismo modo que la conciencia individual es otra cosa que una simple florescencia del sistema nervioso", en E. Durkheim, *op. cit*.

sentido de la sociedad moderna. Se requiere de otros elementos de tipo ético para dar un contenido a las acciones.[16]

En su estudio *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, llama poderosamente la atención la influencia que los valores religiosos (es decir, acciones con arreglo a valores o acciones tradicionales) tuvieron en el desarrollo del capitalismo. Pero no es casual que hayan sido los protestantes los que modificaron el curso del capitalismo, pues la distinción entre ascetas intramundanos y extramundanos es un elemento clave para distinguir el rápido proceso de racionalización. Los primeros se caracterizan por no involucrarse en este mundo y esperar la salvación desde el exterior; por el contrario, los segundos tienen un compromiso en este mundo, pues de eso depende su salvación eterna. Un asceta intramundano es un racionalista de su acción, tanto en la dimensión de los valores como en la consecución de sus fines. De ahí el rápido despliegue de la racionalización del mundo que el protestantismo desplegó y por consecuencia, el acelerado proceso de secularización. La imagen protestante de un mundo humano sin fuerzas sobrenaturales, con un fuerte contenido, se extendió a las conclusiones lógicas de la ciencia moderna, teniendo como resultado el desencantamiento y una cultura secular. Para Weber, la progresiva racionalización de la sociedad conduce a un proceso acelerado de secularización, que no es otra cosa que el desencantamiento del mundo y la individuación de lo social, quedando atrapados en la jaula de hierro de la razón.

Por su parte, Marx establece un sentido contrario a los dos pensadores anteriores. Su punto de partida para una crítica a la religión radica en las tesis sobre Feuerbach. La crítica a la religión que lleva a cabo Feuerbach representa desplazar la centralidad de lo Absoluto (Dios) hacia el hombre real. Este último dotado de razón, voluntad y sentimiento, al ver su precariedad, crea un Dios en el que proyecta su aspiración a la infinidad y a la perfección. Para él, Dios no existe en sí, no es sujeto que se mueva por el mundo de manera libre. Antes bien, Dios es un objeto sobre el cual el hombre se objetiva, proyecta su esencia y su aspiración. Pero el hombre no está consciente de que el objeto es una creación suya, no se reconoce en él. Esto cobra la forma de enajenación, donde los objetos parecen tener vida propia y dominan a sus creadores. Feuerbach ve al hombre en Dios, pues Dios es la conciencia que el hombre tiene sobre sí mismo. Pero esta proyección tiene

[16] Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

un efecto nocivo derivado de la enajenación. Al no reconocerse el hombre en su creación se empobrece como ser humano, y se enriquece el objeto con las perfecciones que le ha dado. La enajenación religiosa se produce en la conciencia, y en ella ha de cancelarse cuando el sujeto sea consciente de su verdadera naturaleza.[17]

Marx retoma los postulados de Feuerbach para sostener que la religión es enajenación en la que los hombres se ven sometidos. Pero a diferencia de Feuerbach, no considera que la religión sea sólo un elemento de conciencia del hombre sobre el cual nos limitemos a contemplar. Para Marx, el problema de la enajenación religiosa —enajenación considerada como falsa conciencia— no es sólo de contemplación, limitada a la conciencia de los hombres. Es, ante todo, un problema práctico, cuando el hombre debe mostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, lo terrenal de su pensamiento. La esencia religiosa, según Marx, no se resuelve en descubrir que es la esencia humana condensada en una abstracción. Por el contrario, la enajenación religiosa esconde en realidad el conjunto de las relaciones sociales, la historia de la dominación y el sometimiento de los dominadores, dependiendo de la etapa histórica. La enajenación religiosa es vista por el marxismo como el opio del pueblo, pues no hay conciencia de esta dominación, mucho menos una práctica consciente que la pueda interrumpir.[18]

La gran falla de Feuerbach, según Marx, fue concebir a un ser humano aislado, abstracto y sin historia, que se enajena en la religión al trasponer en este último sus aspiraciones de perfección. El sentimiento religioso no es algo abstracto, pertenece a una determinada forma de sociedad en la que los individuos son enajenados en la religión para una dominación más efectiva.

Para concluir este apartado, mencionaremos brevemente la perspectiva de Simmel, quien no tiene una teoría tan estructurada como las de Weber o Durkheim, pero que nos aporta elementos importantes para entender la Modernidad. Mediante ejercicios de observación de la vida cotidiana, la moda y la arquitectura, Simmel daba cuenta de lo dinámico y efímero de las formas sociales en la sociedad de su tiempo. En sus observaciones buscaba captar y reflejar el "espíritu de época de la modernidad".[19]

Al igual que Feuerbach, Simmel considera a la religión como un proceso de conciencia y nada más. La religión en la modernidad no puede conside-

[17] Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1982.
[18] Karl Marx, *La ideología alemana,* Buenos Aires, Editorial Pueblos Unidos, 1973.
[19] Georg Simmel, *El individuo y la libertad*, Barcelona, Ediciones Península, 1988.

rarse como un todo que articula lo sagrado en su conjunto. Por el contrario, la religión es sólo el comportamiento subjetivo del hombre en lo individual que configura para sí una totalidad referencial, es decir, la reacción subjetiva frente a la realidad misma. La forma religiosa es pues, sólo una disposición de ánimo unitaria del alma que presta a ciertos contenidos una significación y un tipo de valores específicos. Psicológicamente, podría describirse lo religioso como un complejo de diferentes partes constitutivas del sentimiento. Con ello, Simmel no trata de derribar o desenmascarar la religión como pretendió Marx. Más bien trata de clarificar la forma en que se da una elevación a la esfera religiosa de sentimientos y relaciones terrenales: creer en Dios es tener por verdadero un sentido de la existencia en el mundo, sentido que el hombre no podría tener por sí mismo.

Religión y teoría social contemporánea: el palimpsesto[20] del sujeto

Las discusiones contemporáneas han hecho suyas las discusiones sobre el orden y la acción. Discusión en la que la religión no deja de ser central, a pesar de ser considerada como un epifenómeno de la Modernidad. Parsons es quizás el sociólogo más importante de mediados del siglo XX sobre el que se centra la discusión contemporánea de la acción y la estructura. Al menos esto es visible en las posiciones micro-macro que han dominado la discusión de la sociología norteamericana.

Parsons construyó originalmente su propuesta teórica sobre la estructura de la acción en un esquema que denominó acto-unidad compuesto de cuatro elementos: un actor, un fin, una situación y normas y valores. Posteriormente abandona esta propuesta inicial al conceder un peso más definitivo a las normas y valores por sobre el fin y el actor, pues, según su argumento, toda acción está determinada por normas previas que inducen a los sujetos a actuar de tal o cual forma, según las expectativas sociales y no los deseos particulares. Para él existía una unidad de orden más alto que el acto mismo, a saber, el estatus-rol.[21]

[20] Palimpsesto es un manuscrito de pergamino antiguo en que se ven huellas de una escritura anterior. Utilizamos esta analogía para subrayar que las teorías contemporáneas han reelaborado de manera permanente la noción de sujeto y su libertad en la construcción de lo social.

[21] Talcott Parsons, *El sistema social*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Con esta propuesta definió en gran parte el peso que el sistema social tendría sobre los sujetos. Las disposiciones de necesidad como disposiciones biológicas están configuradas por fuerzas externas, así como las orientaciones de valor son pautas culturales incorporadas. Los sujetos tienen necesidad de alimento, pero su consumo está mediado desde la sociedad. Igualmente, lo que deseamos no parte de un interés egoísta, tiene una derivación social de lo que en ese momento se considera un deber ser. Mediante el proceso de socialización los actores incorporan estos modelos, que pasan a convertirse en aspectos de orientación para la acción. No considera al individuo y sus acciones, sólo considera un conjunto de estatus-roles. Por eso no es gratuito que se haya criticado el modelo parsoniano como un modelo que resalta al individuo como un *idiota cultural*.

Con la asunción de pautas en los sujetos se resuelve el problema del orden social. Parsons veía latente la preocupación de cómo evitar la guerra de todos contra todos, el conflicto social desenfrenado. El modo ideal de mantener el orden en la sociedad es desarrollar un sistema cultural centrado en la cooperación, que incorpore ese conjunto de ideas en los actores por medio de la socialización.

Bajo el esquema parsoniano, la religión tiene una función específica dentro del sistema cultural como medio para el mantenimiento de valores morales, y por tanto, sostener los patrones culturales. La sociología de la religión tiene como punto crucial identificar las referencias sociales de los signos, mitos y creencias religiosas. Lo crucial en este caso es lo simbolizado y no la cualidad intrínseca del símbolo. Las discusiones en torno a la validez o no de la materialidad del símbolo no es relevante, lo que les confiere su calidad de reliquia sí lo es.[22] En esta perspectiva, discutir sobre la veracidad de los milagros o de los personajes como Juan Diego o la Virgen de Guadalupe no tendría ninguna relevancia si se discute sólo la materialidad que los sostiene.

Bajo el esquema de Parsons se abrió un abanico de posiciones respecto al problema del orden y la acción. Surgen así corrientes micro y macro que resaltarán la posición social del individuo en la construcción social, y particularmente, la manera en que la religión se muestra con relación a ese posicionamiento de los individuos.[23]

[22] Talcott Parsons, *Ensayos de teoría sociológica*, Buenos Aires, Paidós, 1967.

[23] Jeffrey Alexander, "De la reducción a la vinculación: la visión a largo plazo del debate micro-macro", en Jeffrey Alexander, *El vínculo micro-macro*, Jalisco, México, Editorial Universidad de Guadalajara, 1994.

- Los individuos racionales, propositivos, crean a la sociedad mediante actos contingentes de libertad (teoría del intercambio, teoría del conflicto, *rational choice*).
- Los individuos interpretativos crean a la sociedad mediante actos contingentes de libertad.
- Los individuos socializados recrean a la sociedad como una fuerza colectiva mediante actos contingentes de libertad.
- Los individuos socializados reproducen a la sociedad al traducir el ambiente social existente en un microámbito.
- Los individuos racionales y propositivos ceden ante la sociedad debido a que son forzados a hacerlo por control social externo.

Los incisos 1 y 2 refieren a posiciones teóricas micro, las cuales colocan en el primer plano al sujeto como constructor de lo social. Destacan en estos puntos las corrientes del interaccionismo simbólico, la etnometodología, la fenomenología, la teoría del intercambio, la dramaturgia social, entre otras expresiones. Dichas teorías convergen al considerar que los hombres construyen su naturaleza social en la interacción social. Las estructuras y el orden social aportan la tipificación de las acciones en su conjunto, que los individuos crean y recrean con cada interacción. Podemos resumir la propuesta micro en lo que Luckmann y Berger señalan que es la sociedad: "La sociedad es un producto humano, la sociedad es una realidad objetiva, por tanto el hombre es un producto social".[24]

La perspectiva micro definió la dimensión religiosa bajo el parámetro del individualismo. Al perder la religión su centralidad en la Modernidad, las distintas esferas sociales ganaron autonomía y, por ende, entraron en franca competencia con la religión en la explicación del mundo, dando lugar a una progresiva privatización de lo religioso, anclada en la decisión de los sujetos de hacer uso de su creencia o no. Se abre así una pluralidad de competencias en la que la religiosa es una más, y ante las cuales los individuos tienen que elegir constantemente entre ellas para moverse en el mundo. Las identidades modernas de alguna manera se vacían de sustancia y se convierten en elementos necesarios de negociación permanente en la interacción con los otros; la identidad del individuo no es única, está repleta de variantes que

[24] Peter Berger y Thomas Luckmann, *op. cit.*

van desde ser trabajador, estudiante, usuario de transporte, ciudadano, contribuyente, elector, esposo, hijo y, entre otras cosas, creyente.

La individuación del orden social obliga a los sujetos a construir su propia imagen del mundo, dibujando libremente los elementos de encuentro de los diferentes puntos de vista. De esta manera el mundo se vuelve plural: uno puede creer o no, y si cree puede ser en cualquier cosa sin sanción social de por medio. La religión se vuelve invisible, es decir, confinada al ámbito privado de los individuos, que construyen su propia interpretación del mundo.

La creciente privatización de la religión tiene un efecto profundo en las instituciones eclesiales. Según explican los analistas micro, la pluralidad de opciones para entender el mundo se refleja en las propias instituciones, en las que las Iglesias no tienen sólo que competir con instituciones y medios seculares (Estado, empresas, medios de comunicación), también tienen que enfrentar una competencia entre ellas mismas. No es gratuito que la diversidad de Iglesias y credos se disputen la feligresía como clientes en un mercado en el que tienen que sobrevivir. El término de "religión vacía" de Rafael Díaz Salazar, adquiere sentido pleno al indicar que los individuos modernos no saben los contenidos de las creencias. Y no tienen que saberlo en un mundo donde los referentes son tan amplios, plurales e infinitos. Cuando la Iglesia católica amenaza con excomulgar a los delincuentes, no repara en que su decisión no tiene repercusión alguna en las preocupaciones de los individuos que delinquen. Ellos saben que pueden transferir su membresía a otras Iglesias, o simplemente ignorar la disposición institucional. En la modernidad, la excomunión se limita a no reconocer la adscripción a una institución, y no a eliminar las creencias de aquel que ha sido expulsado de las prácticas.

En cambio, la propuesta de la macrosociología que se inscribe en los incisos 4 y 5 aboga por un énfasis en las estructuras sociales como condicionamiento y límite a la acción social. En esta perspectiva pueden incluirse el neofuncionalismo, el estructuralismo, las corrientes neomarxistas, las teorías de la estratificación, la teoría del conflicto, ciertas teorías de sistemas. El sujeto se ubica en la perspectiva de las normas y valores que dan sentido a su acción. No se puede actuar racionalmente si no hay elementos de carácter moral que regulen las decisiones. El orden sería imposible sin un contenido normativo, y la lucha por optimizar los recursos derivaría en una guerra de todos contra todos. Aun las relaciones contractuales, donde se manifiesta la voluntad y el consenso de los sujetos, requieren valores morales no contractuales para que

funcionen socialmente. Los pensadores macro encuentran que los patrones sociales existen con anterioridad a todo acto individual específico y cada sujeto se ve impulsado por estructuras preexistentes.

Aunque las corrientes teóricas neomarxistas conciben un sujeto racional, libre y capaz de transformar las condiciones sociales de producción a partir de la conciencia de su posición social, no deja de ser una posición en la que los sujetos se encuentran constreñidos por las estructuras de dominación. Su análisis tiene una gran parte de lo que Marx señalaba al afirmar que "[...] los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen como ellos quieren, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado".

Las posiciones macro respecto a la religión y su relación con los individuos define una relación inversa a las propuestas micro. Si bien la religión perdió su centralidad en la sociedad, no significa su desaparición o su confinamiento en el ámbito meramente privado. Lo sagrado en la modernidad tiene un sentido más abstracto y generalizado que permite establecer referentes para entender los elementos de la vida social, individual y orgánica. Al menos en la sociedad occidental, la moral social y el sistema de valores contienen elementos importantes del cristianismo: la familia, el sentido de lo humano, el amor, la piedad y la solidaridad, son todos elementos cristianos que se han generalizado en los sistemas de símbolos que proveen un marco en el que se mueve la acción social.

En este sentido, la religión es un componente importante (que no único) en la conformación de los símbolos sociales, los cuales proporcionan categorías para entender el "sentido de la vida". No es gratuito entonces que la religión aún exprese la angustia existencial de los hombres, angustia traducida en la noción de la muerte, el nacimiento, el peligro ante catástrofes y la incertidumbre ante el futuro. El sistema simbólico (cuyos contenidos son culturales, religiosos, sociales, etc.) en la modernidad evita lo arbitrario y lo infinito de la acción de los hombres. Lo ordena y le da un sentido y coherencia en el mundo.

Es cierto que la religión perdió su centralidad, pero no su funcionalidad en la sociedad. Bajo la perspectiva de los analistas macro se ha construido la noción de una crisis de valores, de una pérdida de la densidad moral. Crisis de valores que no pocos ven en una apuesta a la recuperación de los valores religiosos, particularmente los valores cristianos.

La posmodernidad ha sido otro debate abierto en torno a la relación entre sociedad moderna y religión. Entre los pensadores que se adscriben a esta corriente están Lyotard, Vattimo, Jameson, entre otros. Para ellos, la modernidad ha concluido; sus viejas promesas de progreso y desarrollo no fueron cumplidas. El dominio de la Razón sobre el mundo ha llegado a su límite. La sociedad moderna ha roto con el logocentrismo derivado en la confianza infinita de la ciencia y la tecnología. El quiebre en la confianza del logos ha sido posible en parte gracias a los medios de comunicación, los cuales han mostrado lo diverso y disperso del mundo, lo distinto y distante de la relación entre los seres humanos. Los medios de comunicación no han hecho más transparente el mundo; por el contrario, han mostrado la complejidad y el caos en que vivimos.

La crítica más acérrima de los posmodernos es la crítica a la promesa del progreso y la certeza que debería proveer la ciencia. La historia moderna se concebía como la realización progresiva de la humanidad auténtica. Un proceso unitario, ascendente y lineal. Pero la historia no es una, existen diversas visiones del pasado y no hay un punto de vista supremo y absoluto capaz de unificar toda la historia. La crisis de esta noción moderna de la historia nos lleva necesariamente a la crítica de las promesas de la ciencia como proveedora de certezas y bienestar. Más que bienestar y seguridad, la ciencia ha demostrado ser más peligrosa para el hombre y la naturaleza.[25] Entre más avanzan los descubrimientos científicos, más se acentúa la fragilidad de los individuos.

Tanto el quiebre de la historia y el fracaso de la ciencia nos conduce a una crítica a la supuesta supremacía de la Razón, a la racionalidad imperante en las acciones de los individuos. Este afán de supremacía condujo a esconder otros saberes considerados no racionales: saberes culturales, religiosos, ecológicos. Pero el fracaso de la Razón provocó un rompimiento de los metarrelatos como fue el caso de la ciencia: "El saber científico no es todo el saber, siempre ha estado en excedencia, en competencia con otro tipo de saber que llamaremos narrativo."[26]

El quiebre de los metarrelatos dio paso a un proceso de fragmentación de pequeñas narrativas tan válidas y legítimas como la ciencia. Los saberes religiosos, culturales y sociales se mostraban tan válidos como los parámetros científicos. Se daba pues un marco en el que se fomentaba el pluralismo del mundo, pero también el relativismo, donde todo vale y todo cabe. Si la mo-

[25] Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1999.
[26] Jean-Francois Lyotard, *La condición posmoderna*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.

dernidad se había construido bajo la experiencia y el conocimiento, la posmodernidad tendría que ser construida bajo el signo de la experimentación del mundo. Era necesario pasar del logos a la sensibilidad para alcanzar dicha experimentación. Bajo este supuesto, no resulta extraño observar que los principales argumentos posmodernos estén referidos al arte y la arquitectura, a la ecología y a la religión.

La fragmentación de los metarrelatos en una infinidad de pequeñas narrativas tuvo un efecto importante en la configuración de la individualidad. Al perder el sujeto —y su capacidad racionalizadora del mundo— el centro que ocupaba en la modernidad, dio paso al nacimiento de un nuevo sujeto, menos pretencioso, que abandonaba esa arrogancia para dirigirse a la X, a todos lados y a ninguno. Esta pérdida de centralidad se denominó nihilismo, "del ser como tal ya no queda nada".

Vattimo menciona entonces que el pensamiento posmoderno es un pensamiento débil, abierto a la experimentación. Es el respeto a la libertad de la naturaleza. Débil implica ser flexible a las sensaciones y percepciones que nos brinda el entorno. No es más un pensamiento fuerte como en la modernidad, pensamiento que imponía sus leyes a la naturaleza, sometiéndola a su control.

La posmodernidad recupera entonces a la religión como una narrativa más, que permite a los sujetos experimentar sensaciones y construir utopías comunitarias. Pero lo relativo del mundo hacía que los individuos no tuvieran un compromiso con creencia alguna. En la sociedad posmoderna, lo religioso presenta un carácter relativo junto a otras experimentaciones. De ahí que no sea extraño que los sincretismos religiosos sean juzgados como aceptables. Cualquier creyente puede transitar por el universo de lo sagrado, asumiendo una parte de aquí y allá. Un católico puede ir a misa en la mañana, pedir que le lean la mano y leer su horóscopo para actuar en el día. Todo ello sin la menor tragedia o remordimiento.

Nietzsche aduce la muerte de Dios. Esa muerte está dada en la medida en que el saber (sobre todo el racional) ya no tiene necesidad de llegar a causas últimas, en el que el hombre ya no tiene necesidad de identificarse con un alma inmortal. Dios muere cuando el imperativo de la verdad deja de ser un fin para el hombre.[27] Nietzsche sostiene la pluralidad de formas cuando anuncia la muerte de los dioses, pero de risa cuando un dios se dijo el verdadero.

[27] F. Nietzsche, *op. cit.*

Los estudios sobre los nuevos movimientos religiosos tienen en gran parte el sello del análisis de la posmodernidad. Bajo este esquema es fácil advertir que el clima posmoderno es apto para el renacimiento de los mitos, símbolos y las creencias religiosas. En síntesis, los pensadores de esta corriente sostienen que el renacimiento religioso demuestra una secularización de la modernidad. Una secularización de la secularización.

A pesar del retorno de la narrativa religiosa al fracaso de la modernidad, no dejan de llamar la atención dos aspectos peculiares. Primero, al estar sujeta a la voluntad y experimentación de los individuos, la narrativa religiosa se vuelve tan relativa que no se puede distinguir su trascendencia ante otras narrativas. Aun más, pareciera que todo converge en todo y en nada a la vez. Un segundo punto refiere a la incapacidad de los posmodernos de reconocer a la religión su condición moderna; si bien, clásicos y pensadores de la modernidad habían señalado la progresiva desaparición de lo sagrado por pertenecer a la sociedad tradicional, y los posmodernos demostraron que no fue así. También es cierto que estos últimos no reconocen ningún elemento moderno a la religión. Para ellos, la religión se vuelve visible en la sociedad cuando la modernidad fracasa. Es el retorno de lo tradicional a lo posmoderno, un poco como la metáfora de los muertos que son regresados a la vida tras un largo letargo.

La revisión de los pensadores contemporáneos no resuelve en gran medida el problema de cómo la religión se inserta en la sociedad moderna, de tal manera que ella sea una expresión de esa sociedad. Esta ceguera está dada en gran parte en el vaivén del papel del individuo en la conformación de la sociedad, llámese moderna o posmoderna.

Lo moderno de la religión

El excesivo énfasis en la individuación creciente de la sociedad moderna ha derivado en un problema teórico y epistemológico para la sociología de la religión. Si observamos con cuidado, veremos que la religión ha sido una dimensión soslayada o instrumentalizada en los análisis, sobre todo como un epifenómeno de la modernidad, que en ciertos aspectos es funcional y en otros es una opción que se pierde entre otras. Esto hace que las perspectivas teóricas se muestren excluyentes: la religión queda así subsumida en la estructura, o bien, acotada al ámbito de lo privado.

Sin embargo, la religión resiste estas visiones analíticas y se muestra bajo diferentes formas y en muchos ámbitos. El aparente retorno de la religión se muestra en distintas aristas; éstos son los fundamentalismos, la emergencia de grupos e Iglesias de distintos signos, creencias flexibles e informales, cultos esotéricos, reposicionamiento social de las Iglesias históricas, el discurso moral religioso, etc., que nos muestran las formas complejas que la religión ha asumido en el espacio de lo público.

Aquella vieja sentencia de los cientistas sociales de confinar lo religioso a lo privado y/o como un remanente funcional de la moral social se ha agotado. Hoy la frontera entre lo público y privado se ha desvanecido. Las formas en que se nos presenta son ambiguas. El pluralismo en las creencias reclama un reconocimiento en lo público, pero acota a lo privado el alcance de las creencias. Creyentes que desean organizarse en grupo solicitan su reconocimiento público, pero saben que sus creencias tendrán relevancia sólo para ellos en su actuar en la vida.

Esta ambigüedad entre lo público y lo privado abarca tanto al fundamentalismo como al pluralismo. Ambos colocan de manera distinta al individuo en su relación con la creencia y la práctica religiosa. El fundamentalismo elimina la noción individualista en busca de una coherencia y homogeneidad en las creencias. Pero aprovecha el pluralismo del mundo para reivindicar su derecho a existir. Es evidente que las sectas de cualquier signo reivindican su derecho a participar en lo público, pero se sustraen de las miradas externas y excluyen de su seno lo diferente. El pluralismo religioso, en cambio, reivindica la noción de individuo mediante la libertad de creencias y adscripción a cualquier organización. Esta corriente admite la existencia de todas las creencias, aun de aquellas fundamentalistas. Paradójicamente, aducen que todo el individuo tiene el derecho de elegir sus creencias, aun de pertenecer a aquellas que simbólicamente lo eliminan como tal. Fundamentalismo y pluralismo son dos procesos simultáneos que se cruzan y se muestran incluyentes y a la vez excluyentes, abiertos y cerrados.

Otro aspecto también complejo es la creciente ambigüedad entre fenómenos aparentemente religiosos que no lo son. Y a la inversa, existen fenómenos que son religiosos, pero que carecen de elementos sintomáticos que los califiquen así. Fenómenos tales como el error informático se revistieron de un milenarismo religioso moderno. Pero si analizamos con detenimiento podemos encontrar que el error fue consecuencia de la decisión que en su momento asumieron los técnicos informáticos para optimar el uso de la

computadora, y no de designios divinos que hayan predispuesto lo que iba a acontecer como destino inevitable.

El propio Carlo Maria Marini, cardenal de Milán, reconoció que "el fin de los tiempos en la sociedad moderna es más del mundo secular que del mundo cristiano".[28] Lo mismo ocurre en el caso de los atentados terroristas de Nueva York; existen elementos religiosos involucrados en los sucesos, pero ello no implica que sea un antagonismo religioso entre el Islam contra Occidente. Existen más elementos políticos y económicos que religiosos.

Por otro lado, pueden ejemplificarse fenómenos que aparentemente no son religiosos pero que son importantes para entender la complejidad. En este caso encontramos movimientos de reivindicación étnica que involucran argumentos sobre sus orígenes en un pasado remoto, argumentos que involucran un fuerte contenido religioso enarbolados como principios sobre los cuales no se puede negociar. Otros fenómenos son la discusión sobre el genocidio y la impunidad que involucra no sólo elementos de tipo moral, sino religiosos de corte cristiano bastante serios.

Frente a esta complejidad, los sociólogos de la religión no han atinado a formular una comprensión plausible de lo que acontece. En el mejor de los casos recurren a parámetros analíticos que admiten, al menos semánticamente, una explicación veraz sobre lo que ocurre. Entendemos por parámetro aquel esquema analítico que permite comprender con cierta certeza lo que acontece en el mundo. Pero el mundo no se gobierna por parámetros y a cada momento éstos quedan rebasados por la dinámica social.

El fenómeno religioso ya no resiste ser gobernado por los parámetros construidos desde la sociología de la religión. Y esto queda demostrado en la incapacidad misma de los analistas que no atinan a explicar las mutaciones del fenómeno religioso. En el mejor de los casos se recurre al uso y abuso de sufijos y prefijos para dar cuenta de lo que acontece: postsecularización, neocristiandad, ultramodernidad, antiindividualismo, *New Age*, entre otros, son términos que apelan a los parámetros ya establecidos en las ciencias sociales, pero que no expresan toda la complejidad del fenómeno religioso. Basta con hacer la prueba con el término postsecularización, el cual nos indica la secularización de la secularización de la modernidad. ¿Qué significa esto? Nada. Este tipo de explicaciones nos remite a la metáfora de la serpiente que se muerde la cola.

[28] Carlo Maria Marini y Umberto Eco, *¿En qué creen los que no creen?*, Barcelona, Taurus, 1993.

Según Wittgenstein, el mundo es tan amplio como nuestro lenguaje lo permita. Pero el lenguaje no es estático, ni tampoco consiste en colocar únicamente etiquetas y nombres. Detrás de cada designación lingüística existe una serie de relaciones lógicas que buscan explicar una parte de la complejidad del mundo. Por eso es necesario construir un nuevo esquema conceptual donde analicemos la religión como fenómeno moderno y secular. Esto nos lleva entonces a pensar que la secularización como parámetro ha quedado rebasado, y es necesario construir un nuevo esquema categorial, un nuevo ángulo de mirada útil para explicar cómo la religión es moderna y cuáles son sus pautas en un mundo secular *per se*. Por eso es necesario retomar a Bachelard, que nos advierte del peligro de poner nombres viejos a cosas nuevas. Y la secularización es ya un nombre viejo.

El punto de arranque para tal afirmación es la manera en que se ha orientado la categoría secularización. Clásicos y contemporáneos asignaron a la religión una condición no moderna, una especie de espejo sobre el que la modernidad se autoconstruyó como lo que no era. Si la religión fuera algo de la sociedad tradicional ya habría desaparecido hace tiempo. Sin embargo, la religión mutó sus operaciones y estructuras para seguir generando comunicación en la modernidad. De hecho, la propia noción de secularización no fue impuesta a la religión desde fuera por la sociedad. Lo secular fue una respuesta de la propia religión por limitar sus fronteras respecto a otros ámbitos sociales. El propio término *secular secularum* es un término religioso cristiano que significa "siglo", lo temporal y finito del mundo frente a la eternidad de Dios. O mejor dicho: Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.

Recordemos que la modernidad derribó la centralidad social de la religión, y ningún otro sistema ocupó ese centro. La modernidad produjo una sociedad acéntrica, donde todos los sistemas actúan horizontalmente. La horizontalidad produjo que cada uno de los sistemas estableciera fronteras a su comunicación. La política estableció su frontera en el poder, la economía en los recursos, la ciencia en el saber, la educación en el saber y la intimidad en la pasión. La religión cerró su comunicación en el código de la fe.

Pero la fe, como medio simbólicamente generalizado de la religión, no fue suficiente para la clausura operacional de sus operaciones, como sí ocurrió en la política, la economía o la educación. Se puede observar las formas del poder, la economía y hasta de la pasión, más no así de la fe, pues este último es un código demasiado ambiguo, atravesado por el código de los

otros sistemas. No es raro observar que otros códigos como el poder, los recursos y el saber atraviesan el código de la fe en los llamados sincretismos religiosos. Vale la pena recordar una anécdota del líder comunista polaco que escoltaba a la difunta reina madre de Bélgica en un recorrido por Varsovia contada por Daniel Bell: "La reina preguntó si podía entrar en la catedral. El viejo líder comunista se detuvo y dijo: 'Entre usted, yo no puedo'. '¿No es usted católico?', preguntó ella. 'Soy creyente, pero no practicante.' 'Pero usted es comunista'. 'Sí —fue la respuesta—, practicante pero no creyente'."[29]

Pero el hecho de que la fe no alcance la clausura operacional no significa que la religión deje de ser moderna. Ésta ha sido la trampa en la que muchos analistas han caído. Para ellos la única forma en que la religión ha cobrado relevancia en la modernidad ha sido por medio del soporte de elementos netamente modernos tales como la ciencia (ahí está la Cienciología), la política (El grupo religioso Moon) y las reivindicaciones sociales y hasta étnicas (neomexicanidad). Pero creer que la religión sólo se habilita en la modernidad a partir de elementos modernos es tanto como decir que la política tiene aspectos premodernos al recurrir a esquemas religiosos que simbólicamente lo legitiman; por ejemplo, la toma de protesta de un presidente, los honores a la bandera y la iconografía cuasisagrada de los héroes de la patria. O en otro caso, sería pensar que la economía se ha vuelto premoderna debido a la mitificación del dinero por parte de sus creadores, es decir, de los hombres.

Ahora bien, pensar que la secularización es una categoría que ya no nos permite explicar el acontecer religioso no implica arrojarla a la basura. Secularización aún explica mucho de la modernidad, pero no con el alcance que se le ha dado desde los pensadores clásicos. Una condición necesaria para el arranque de la modernidad era la separación y diferenciación respecto de la religión. Conforme aumentó la complejidad de la sociedad moderna era necesario que las distintas esferas fueran diferenciándose entre sí, y también en su interior. La política se distinguía de la economía, la educación. Pero también dentro de la política se gestaron procesos de diferenciación como la separación Estado-Sociedad Civil, la democracia-autoritarismo, etc. La creciente complejidad social ya no se desplazaba en la distinción con la religión, sino en todos sus ambientes seculares.

[29] Daniel Bell, "Occidente y la fe", en *Vuelta*, núm. 75, México, febrero de 1983.

De ahí que la modernidad y secularización sean dos procesos paralelos, pero no gemelos. La secularización habilitó a la modernidad, pero ésta abrió un horizonte infinito de posibilidades sobre las que sigue actuando. Por tanto, la secularización es una condición dada de la sociedad moderna y en su interior actúan distintas esferas sociales, entre ellas la esfera religiosa. La religión es una esfera tan secular como las otras esferas. Para hacerse presente en la modernidad, la religión utiliza distintos medios seculares; entre otros, el dinero, la diplomacia, armas, moral y la política. Aun los fundamentalismos son lecturas en y desde la modernidad, aunque vayan en contra de ella. El uso de armas, mecanismos militares y políticos de los fundamentalistas, los hace ser tan modernos como cualquier otro individuo moderno.

Un segundo punto importante es la propia condición social de la religión en la modernidad. Durante mucho tiempo se consideraron los fenómenos religiosos como reacción a la disolución social, como una necesidad para afrontar la incertidumbre. Pero la religión ya no tiene esa cualidad de ser necesaria en el mundo. Es ahora contingente como otros sistemas, entendiendo por contingencia "todo puede ser de otra manera."

La necesidad siempre es una sola posibilidad, algo que no puede ser eludido. No hay nada en la sociedad moderna que sea necesario, pues la complejidad de los problemas siempre abre un infinito horizonte de posibilidades. De igual manera, una condición de la modernidad es la simultaneidad. Los problemas en el mundo son simultáneos para todos los sistemas. Un problema económico se vuelve al mismo tiempo un problema político, cultural, educacional, ecológico, etc. La globalización es una radicalización de esta simultaneidad que experimentan los seres humanos en la sociedad contemporánea.

La religión, como parte de dicha sociedad, abre un sinfín de posibilidades a la resolución de estos problemas. No hay una sola solución de la religión, hay una variedad infinita de respuestas. Cada una de ellas propone una forma de componer el mundo. En esta lógica, la religión no es una necesidad, sino una contingencia aquí y ahora.

Por otro lado, al ser los problemas simultáneos para todos los sistemas, la religión no puede sustraerse a ello. La alternativa religiosa perfila que el mundo puede ser otro, pero también los otros sistemas muestran respuestas distintas. La simultaneidad hace de la religión una mirada más en el mundo, en el que los individuos tendrán que decidir la forma en que enfrentan la complejidad social.

Es necesario proponer una nueva categoría social que nos permita comprender la recomposición del sujeto en la sociedad contemporánea y su relación con lo sagrado. Hasta ahora tenemos muchas preguntas y pocas respuestas.

Conclusiones

Individuo, individuación e individualismo han sido el punto central sobre el que se ha construido el debate en torno a la religión y la sociedad moderna. Como se analiza a lo largo del presente trabajo, la sociedad moderna se ha construido sobre la idea de un individuo racional, caracterizado por su capacidad electiva. Esto no ha sido sólo un debate intelectual, ha permeado las distintas formas políticas y económicas de lo que se considera moderno. Es quizá la Revolución francesa el punto máximo que alcanza esta idea del individuo moderno bajo la forma de un contrato social.

Pero la gran preocupación a lo largo de la sociedad moderna es explicar cómo ese individuo racional ha sido capaz de construir o someterse a un esquema de cooperación mínimo, donde la solidaridad y el compromiso moral sirven de freno a las pasiones y egoísmos que acompañan a la naturaleza humana.

El estudio de la religión ha sido para las ciencias sociales un ángulo de mirada para observar la transición de una sociedad tradicional a otra moderna. Analizar a partir del análisis de lo sagrado las mutaciones de las formas y el orden social de una sociedad a otra, teniendo en cuenta la nueva centralidad del individuo. No obstante, se marcó a la religión con la etiqueta de lo tradicional, tendente a desaparecer frente a una creciente individualidad de la sociedad moderna y su lugar ocupado por la socialización de normas por medio de la educación, la imposición y fuerza del Estado, el compromiso con la nación, etcétera.

Pero la religión se ha resistido a desaparecer. Más bien, ha mutado en formas distintas que acompañan la creciente individualización y se erigen como un componente más del orden social. El debate contemporáneo en las ciencias sociales se ha centrado en explicar por qué la religión resurge con cierta fuerza si es un epifenómeno de la modernidad. Por eso no alcanzan a comprender las nuevas formas de la religiosidad y atinan a colocarle sufijos y prefijos que no conducen a nada. En el mejor de los casos, se han

enfocado al análisis de lo sintomático del fenómeno religioso, a realizar descripciones del fenómeno, pero no a comprenderlo. En los últimos meses se han organizado seminarios para analizar el tema de la secularización en el mundo contemporáneo. En las exposiciones se aborda el porqué el mundo no se ha secularizado y por qué el retorno de lo religioso.

Y no pueden dar respuesta a sus preguntas ya que la construcción de la categoría secularización excluye a la religión de la modernidad, siendo que la religión actúa en y desde la modernidad, no frente a ella. Por eso es necesario construir un nuevo esquema categorial que nos permita establecer las formas en que se recompone, no sólo la religión, sino la noción misma del individualismo y la modernidad. Queda pendiente analizar la nueva recomposición de lo público y lo privado en todos los ámbitos sociales, pero particularmente en la religión. La creciente desinstitucionalización de las creencias y prácticas religiosas y el énfasis en formas de asociacionismo; libertad de los sujetos de pertenecer a una organización, abandonarla o practicar sus creencias de manera informal, flexible y privada.

Varios temas quedan pendientes, entre ellos, preguntarnos si los parámetros en los que cómodamente nos hemos instalados, nos sirven para abarcar la complejidad del fenómeno religioso. La respuesta es negativa y los medios de comunicación así lo han demostrado con los recientes sucesos del 11 de septiembre. Palabras como guerra, crimen, enemigo, terrorismo, cambiaron dramáticamente y los intelectuales y analistas no se han dado cuenta. La inmediatez de la noticia no tuvo la misma respuesta por parte de los especialistas. El limitado análisis de la dimensión religiosa reflejado en los medios así lo demostró de manera más nítida; qué quiere decir fundamentalismo, Islam, musulmanes, guerra santa, cristianismo, etc. Creo que es acertada la vieja sentencia de Hugo von Hofmannsthal:

> No era capaz de comprender la realidad con la mirada simplificadora de la costumbre. Todo se me descomponía en partes, que a su vez seguían fragmentándose, y no había concepto que pudiera abarcarlo todo. Las palabras sueltas flotaban rodeándome y se convertían en ojos que me miraban fijamente y cuya mirada tenía que mantener y devolver con la misma fijeza.[30]

[30] Ulrick Beck, "El silencio de las palabras", en *El País*, Madrid, 16 de diciembre de 2001.

Usos ideológicos de la religión

*Roberto Miguelez**

* Universidad de Ottawa, Canadá.

Introducción

La filosofía política debe a Maquiavelo la idea del espacio político como espacio de lucha. Se trataba de una idea radicalmente nueva en el contexto de la reflexión tanto filosófica como política de su época. La pertinencia actual de la idea no es discutible —y no es, tampoco, discutida—. Su fecundidad y la importancia de las consecuencias que ella permite extraer también son, hoy, evidentes. Mi intervención toma su inspiración en esta perspectiva, más exactamente en un concepto cuyo origen está en Maquiavelo —el concepto de "ideología"— y en un tema cuyo origen también está en Maquiavelo —el tema de la religión como ideología—. Dado que en Maquiavelo la lucha es por el poder, el espacio político es un espacio de lucha por el poder, de modo que puede intuirse inmediatamente que, en esta perspectiva, de lo que se trata es de examinar la relación entre ideología, religión, y poder. En este sentido preciso es que mi intervención se inspira de Maquiavelo, aunque, como se verá, la problemática que examinaré no sea la suya.

En su análisis de lo político como espacio de lucha, Maquiavelo distingue dos clases de reglas de lucha: las que pueden llamarse "estratégicas" y las que pueden llamarse "de manipulación".[1] Las reglas estratégicas de lucha determinan cuáles son las vías más apropiadas a transitar contra el enemigo,

[1] Para ver más extensamente este tema, véase Roberto Miguelez, *Les règles de l'interaction. Essais en philosophie sociologique*, Québec/París, Les Presses de l'Université Laval-L'Harmattan, 2001, caps. 1 y 3.

mientras que las reglas de manipulación señalan los métodos más hábiles a emplear en la conducción de sus propias tropas y, de una manera más general, en las relaciones entre el Príncipe (es decir, el poder) y su propio pueblo (*il volgo* en los términos de Maquiavelo). Estas últimas reglas forman parte en Maquiavelo no sólo del arte de la guerra —en el sentido restringido del término—, sino también del arte del poder (político) —en el sentido amplio de control y dirección del pueblo—.[2]

Es interesante e importante señalar que, a diferencia de las reglas estratégicas de lucha en las cuales la astucia se ejerce por medio de los gestos —de las maniobras—, en las reglas de manipulación la astucia se ejerce con las palabras, es decir, con los discursos, antes que con gestos. Y esto porque, para Maquiavelo, hay dos modos de "enredar el espíritu de los pueblos" —para emplear una expresión suya—: crear una falsa apariencia con los gestos, o persuadir con los discursos —a aceptar lo que se quiere que se acepte, o a hacer lo que se quiere que se haga—. Es evidente, por otra parte, que estos dos modos del engaño o del enredo no son contradictorios sino complementarios. Con esta idea, o más exactamente con este conjunto de ideas, Maquiavelo introduce por primera vez en el análisis político la dimensión que se llamará más tarde, a partir del siglo xix, de "la ideología", con el sentido preciso de discurso utilizado conscientemente para manipular al pueblo enredando su espíritu. Es también así que se revela con toda claridad en Maquiavelo la cuestión del uso y, al mismo tiempo, de la dimensión del lenguaje que la teoría moderna del lenguaje llamará "perlocutoria".

Dejo de lado problemas tan cruciales tratados por Maquiavelo como, por ejemplo, la cuestión de por qué los pueblos son susceptibles de ser manipulados. Me interesa sobre todo la cuestión de la forma discursiva que, para Maquiavelo, sería la más apta para enredar los espíritus; es decir, la que (en principio) poseería la mayor eficacia ideológica. Para Maquiavelo, es el discurso religioso. En su texto sobre "La primera década de Tito Livio", el tema aparece ya en el Libro 1, con un capítulo que le es enteramente consagrado (capítulo XI), y reaparece luego especialmente en los capítulos XIII, XIV y XV. En ese capítulo (XI), Maquiavelo escribe, refiriéndose a Numa: "Recurrió

[2] Ver, con respecto a este tema, Maquiavelo, *Le Prince, L'art de la guerre, et Discours sur la première décade de Tite-Live, in Oeuvres complètes*, París, Gallimard, Bibliothèque La Pléiade, 1952. (Citaremos igualmente las siguientes ediciones en español: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987 y *El Príncipe*, trad. de Helena Puigdoménech, Madrid, Cátedra, 1985).

a la religión, como el fundamento más necesario de la sociedad civil" —recurso que comportaba, por supuesto, la astucia y la mentira—.[3]

Uno podría plantearse la pregunta siguiente, una que Maquiavelo no se hizo probablemente porque los medios teóricos y prácticos de su respuesta no le eran ofrecidos aun por la estructura de la experiencia de su tiempo: ¿por qué es en el discurso religioso que se encontraba la mejor posibilidad de un uso ideológico? Yo diría, en respuesta, que el potencial perlocutorio del discurso religioso hallaba sus raíces en la posición decisiva de este tipo de discurso en la legitimación del orden social y político de la época. Esta posición de legitimación era realmente tan decisiva que, Maquiavelo lo recuerda, le había sido suficiente a Numa hacer creer al pueblo que "tenía comercio con una ninfa que le inspiraba todas sus decisiones" para que el pueblo las aceptara.[4]

El uso ideológico de la religión que examina Maquiavelo en el contexto de su teoría de lo político y, más exactamente, de las estrategias de adquisición y de mantenimiento del poder, es el uso que puede hacer —y que ha hecho— el Príncipe en sus relaciones con *il volgo*, es decir, el que posee el poder en sus relaciones con el pueblo. Maquiavelo hubiera podido también examinar el uso ideológico de la religión no sólo del Príncipe sino también de sus ideólogos —en su época, de esos "intelectuales orgánicos"— en la definición de Gramsci —que eran los teólogos—.[5] Mi propósito es justamente examinar el uso ideológico de la religión no en el universo discursivo del poder político —en las relaciones del Príncipe con el pueblo—, sino en el universo discursivo de las producciones intelectuales —y, de este modo, en las relaciones de los intelectuales con el poder—. En otros términos, mi propósito es examinar los efectos ideológicos —es decir, perlocutorios o de

[3] Maquiavelo, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, en *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, p. 412; la traducción usada para este ensayo es del autor.

[4] *Idem*. La idea se encuentra también en Habermas. Para éste, en efecto, "la existencia de cualquier visión central del mundo (mito o religión avanzada) para legitimar eficazmente la dominación en vigor" es uno de los criterios, si no el principal criterio de definición de lo que se llaman "sociedades tradicionales". J. Habermas, *La technique et la science comme "Idéologie"*, París, Gallimard, 1973, p. 26.

[5] De hecho, incluso Maquiavelo no deja de referirse al uso que el Príncipe hace de esos colaboradores del poder, cuando la ocasión lo exige. En el capítulo XIV del Libro primero del "Discurso sobre la primera década de Tito Livio", Maquiavelo, en efecto, se refiere al papel de esa especie de arúspices que eran los *pullarii* que seguían siempre a los ejércitos. Su función era la de interpretar el comportamiento de los pollos sagrados (de ahí el término *pullarii*) para determinar si era o no auspicioso librar la batalla. Aunque los auspicios no eran favorables, el jefe de los *pullarii* no vaciló sin embargo en ocultar este resultado al cónsul Papirius, sabiendo que éste deseaba librar batalla debido a las buenas condiciones en las que se hallaba. Se ve así claramente cómo los intérpretes "oficiales" —los "intelectuales orgánicos"— también explotan el potencial ideológico de las creencias en beneficio de los intereses del poder. *op. cit.*, cap. XIV.

manipulación— que poseen una serie de argumentos que se inscriben en discursos intelectuales —discursos que pueden organizarse en los registros filosófico, político, social y psicológico—. Todos estos argumentos tienen como característica decisiva el hecho de que recurren a la "religión" como variable explicativa central. La metodología de esa manipulación argumentativa consiste, como ya lo había notado Maquiavelo, en la creación de una apariencia no sólo —y agregaría, no tanto— por medio de la falsedad sino más por el procedimiento de la ocultación. En rigor, el efecto persuasivo de lo que se dice proviene, y se multiplica gracias a lo no dicho. Los argumentos que examinaré tienen también como característica el hecho de que poseen, en nuestras circunstancias, un efecto ideológico mayor. En fin, como se verá, constituyen también argumentos cuya centralidad para la sociología, y en especial para la sociología de las religiones, no será necesario subrayar. El primer argumento, que sitúo en el registro filosófico, es el que pretende explicar la emergencia misma de la modernidad occidental —o, simplemente, de la Modernidad ya que ésta no es concebida sino como un fenómeno occidental—.

La emergencia de la modernidad occidental

La idea de modernidad se impone a la conciencia histórica como una idea de tal profundidad que ella denota, o pretende denotar, la transformación de la conciencia misma, una transformación que es descrita muchas veces como pasaje de una conciencia que apunta a la transcendencia a una conciencia que se ordena sobre la inmanencia. En esta transformación, o en este pasaje, si por un lado se pierde un mundo, por el otro se gana un mundo, y el mundo que se gana es nuestro mundo, el de aquí abajo, para situarlo con los términos de la metáfora espacial tan decisiva que opone el cielo y la tierra. Viene a nuestro espíritu inmediatamente la tesis de Louis Dumont sobre el origen de la modernidad, fenómeno, para él, estrictamente occidental, sobre el individualismo como núcleo del fenómeno de la modernidad, en especial sobre el pasaje o la transformación de lo que Dumont llama individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo.[6] En esta perspecti-

[6] L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, París, Éditions du Seuil, 1983, en particular, cap. I. Genèse, I. De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde.

va, ¿qué es lo que caracteriza a este nuevo momento de la humanidad, tan radicalmente nuevo en relación con los otros momentos —los que, por otra parte, sobreviven o pueden sobrevivir fuera del Occidente—? Voy a retener sólo algunas de sus características, aunque se trate probablemente de las más importantes. Ya nos referimos a una de ellas, el individualismo, de la que Dumont hace una característica central en una tipología de sociedades.[7] Existirían, en efecto, sociedades en las que el individuo considerado no como simple sujeto empírico sino como ser moral, independiente, autónomo, y por lo tanto no social, es el valor supremo; y sociedades en las que el valor supremo es la sociedad misma aprehendida como un todo. Habría así sociedades "individualistas" y sociedades "holistas" y la Modernidad consistiría, desde esta perspectiva, en la emergencia de sociedades individualistas. Este individualismo —puede señalarse— no estaría en modo alguno totalmente desvinculado de otra característica de las sociedades modernas: la idea de la igualdad política de todos los ciudadanos. En efecto, es fácil argumentar que esta igualdad política no es, desde cierto punto de vista, más que la consecuencia lógica de aprehender los individuos como seres igualmente autónomos, independientes. Tampoco aparece como desconectada de la lógica de esta perspectiva la idea de un *telos*, de un estado final o cuasi-final de la historia o de la humanidad, en tanto proyecto de una conciencia moral autónoma. Y reaparece así el mundo de aquí abajo como objeto o *telos* de la conciencia —una conciencia que ha operado así el pasaje de la transcendencia a la inmanencia o, en los términos de Dumont, de un individuo-fuera-del-mundo a un individuo-en-el-mundo—. También resulta comprensible en esta lógica de la modernidad, la importancia que adquiere el trabajo, en cuanto práctica de transformación de ese mundo de aquí abajo, y el conocimiento o, mejor dicho, esa forma particular del conocimiento que es la ciencia. Para un individuo que está en el mundo y cuya conciencia moral lo lleva a proyectar un mundo mejor aquí abajo, el trabajo deviene un imperativo moral, el objeto mismo de una ética. Por otro lado, un conocimiento que hace del mundo de aquí abajo su tema privilegiado —si no es que su único tema—, y que se somete entonces a la prueba de realidad como prueba única o garantía de su verdad, deviene naturalmente condición y método de transformación. De allí no sólo la conversión del conocimiento en ciencia sino también (y sería otra de las caracterís-

[7] L. Dumont, *op. cit.*, p. 35.

ticas de la modernidad) la importancia epistemológica de las garantías de la verdad, de la certidumbre.

A primera vista, nada estaría más alejado de la cosmovisión religiosa de las sociedades "holistas" que estas sociedades modernas así secularizadas. Y acabo de invocar el término clave: secularización. Como se sabe, la palabra viene del latín *saecularis*, que significa "profano" y que, a su vez, proviene de *saeculum* que significa "mundo". Secularizar quiere decir entonces, en el latín eclesiástico, pasar de un estado religioso a un estado laico, de una vida orientada hacia la trascendencia a una vida orientada hacia el mundo profano. Tal pasaje, cuando marca la vida de las sociedades, debería pues, a primera vista, implicar una ruptura —como la que marca el pasaje de un individuo del estado eclesiástico al estado laico. Y sin embargo no es el caso en ninguna de las teorías de la secularización. Por el contrario, la interpretación de los procesos históricos que llevan a la modernidad y que se funda en esta categoría supone, como lo describe tan bien Hans Blumenberg, una "relación de descendencia", una "transformación de sustancia" de naturaleza sin duda cuantitativa aunque, sin embargo, "transitiva", y el transcurso de la cual "el estado ulterior no devino posible ni es comprensible más que a condición de presuponer su estado anterior".[8]

Este uso decisivo de la categoría secularización es inmediatamente visible, por ejemplo, en Dumont mismo cuando afirma que si bien el individualismo moderno no es exactamente el mismo de los primeros cristianos, algo de este individualismo está ya presente entre esos primeros cristianos, de suerte que "[...] la religión (cristiana) ha sido el fermento radical, primero en la generalización de la fórmula (individualista), luego en su evolución".[9] Habría pues un *origen* del individualismo en el cristianismo, y una *transformación* producto de su evolución en el seno de ese mismo contexto religioso. El término "secularización" no aparece en Dumont para denotar esa transformación pero la idea o el concepto atraviesan en filigrana toda su interpretación. No es en modo alguno arbitrario que Dumont refiera a los trabajos clásicos de Ernst Troeltsch, quien en su libro sobre *Las doctrinas sociales de las iglesias y de los grupos cristianos*, publicado en 1911, introducía ya la hipótesis de la secularización cuando afirmaba el origen cristiano no sólo del individualismo sino también de la noción de una igualdad entre los

[8] H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1966, Primera parte, 1. Estatus conceptual. Traducción del autor.

[9] L. Dumont, *op. cit.*, p. 34. Traducción del autor.

seres humanos, de la idea de ley natural tan fundamental para la ciencia moderna e incluso de la necesaria subordinación de los pueblos al orden político.[10] En este contexto interpretativo, y como lo señala Blumenberg, la prioridad de la cuestión de la certidumbre teórica sería, en la teoría del conocimiento de los tiempos modernos, la secularización del problema cristiano fundamental de la certidumbre de la salvación, la ética moderna del trabajo sería una secularización de la santidad y de las formas de ascetismo que le están ligadas; el postulado de la igualdad política habría secularizado el viejo concepto de la igualdad de los hombres ante Dios; más aún, todos los conceptos importantes de la teoría moderna del Estado serían conceptos teológicos secularizados, el mismísimo *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx no sería más que una secularización del paraíso bíblico, o del mesianismo apocalíptico; en fin, la ciencia constituiría una secularización de la combinación, de origen cristiano, del proyecto de mundo y de las directivas para la acción.[11] En resumen, la hipótesis de la secularización crea una relación de descendencia entre cristianismo y modernidad occidental —relación que, como veremos inmediatamente, se convierte en los argumentos del registro político, en una relación de dependencia unívoca, de causa a efecto.

El choque de civilizaciones

La emergencia de la Modernidad, concebida como etapa nueva y al mismo tiempo deudora de una tradición específicamente cristiana y occidental, representa filosófica y sustancialmente algo más importante que una mera etapa en el transcurrir de las civilizaciones. De entrada —sobre todo con los así llamados filósofos de la Ilustración, pero no sólo con ellos—, la Modernidad es pensada como progreso moral e intelectual del género humano y los rasgos que la caracterizarían encarnan valores universales. En otros términos, el pensamiento filosófico de la modernidad hace de ésta algo más que una etapa, un valor, y algo más incluso que un mero valor, un valor de vigencia universal; un modelo de civilización ya que se encarnarían en ella valores que universalizarían a la humanidad. ¿No son acaso valores univer-

[10] E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, en *Gesammelte Schriften*, t. 1, Tubinga, 1922. Dumont utiliza la traducción inglesa *The social teaching of the Christian churches*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1960, 2 vols. Citado por L. Dumont, *op. cit*., p. 39 ss.

[11] H. Blumenberg, *op. cit*., cap. 2.

sales la igualdad del género humano, la manifestación jurídica de esa igualdad en la idea de Derechos Humanos y en la idea de todo individuo como sujeto de derecho; la democracia como realización política concreta de la igualdad de los individuos en tanto sujetos de derecho; el Estado como institución política que garantiza, gracias a sus instituciones, esta igualdad de derecho; el individualismo como ideología que encarna la idea de la autonomía de principio de los seres humanos; el trabajo como práctica de realización del potencial de los individuos; el conocimiento como metodología de inserción racional en el mundo; en fin, la racionalidad misma como actitud humana fundamental? La hipótesis de la secularización como mecanismo decisivo en la transmutación de los valores cristianos en valores de la modernidad puede incluso aplicarse a la idea misma de universalidad de esos valores; después de todo, puede decirse que el universalismo de esos valores no sería más que una secularización del universalismo cristiano.[12] El término latino *catholicus* viene del griego *katholikos*, que significa "universal". En su versión católica, el cristianismo no haría más que autoidentificarse con su intención más profunda.

Si la modernidad occidental, o la civilización occidental moderna así forjada en el lecho del cristianismo, representa un valor universal, un modelo que no sólo puede sino también debe universalizarse en cuanto justamente valor humano, humanidad expresada como valor, entonces ¿qué pensar del proceso mismo de esta universalización? —proceso que ya no se define en términos filosóficos sino en términos estrictamente políticos—. Dos respuestas pueden darse a esta pregunta. La primera consiste en concebir este proceso de universalización como un proceso fundamentalmente pacífico en el transcurso del cual el resto de las civilizaciones adopta los valores de la modernidad occidental. En este caso, la fuerza universalista del modelo termina por imponerse por sí misma, en virtud de su propia lógica, podría decirse. Por supuesto, los adeptos a esta respuesta pueden acumular pruebas empíricas para ilustrarla. ¿No es sin duda el caso de que el modelo político de democracia liberal, que subsume los valores igualitaristas e individualistas, productivistas y tecnológicos, se difunde por el mundo no

[12] Es, justamente, lo que afirma Francis Yukuama en su artículo "The West has won. Radical Islam can't beat democracy and capitalism. We're still at the end of history", publicado en *The Guardian*, 10 de octubre de 2001, muy poco después del atentado del 11 de septiembre contra las "Torres Gemelas" de Nueva York: "No es un accidente que la democracia liberal haya aparecido primero en el cristianismo occidental, puesto que el universalismo de los derechos democráticos puede ser visto como una forma secular del universalismo cristiano".

occidental, no siempre (por supuesto) sin conflictos, aunque esencialmente sin imposiciones? A esta respuesta se adhiere, por ejemplo, Francis Fukuyama quien sigue considerando "el fin de la historia" como proceso ineluctable hacia la modernidad —"caracterizada por instituciones como la democracia y el capitalismo"— y no como el fin de los conflictos —hay aún, en su opinión, "áreas retrógradas que resisten el proceso"—.[13] La segunda respuesta consiste en concebir este proceso de universalización del modelo occidental moderno como un proceso esencialmente conflictivo, como un "choque" (*clash*) de civilizaciones —en la terminología tan dramática de Huntington—. Por supuesto, también los adeptos a esta respuesta pueden sobre todo hoy acumular pruebas empíricas para ilustrarla. Entre estas pruebas, la más contundente es, sin duda, la que se basa en los conflictos postulados entre la civilización occidental moderna y la civilización islámica. En la perspectiva de Huntington, en efecto, esos conflictos marcan y han marcado las relaciones entre esas civilizaciones —hasta tal punto de que, en comparación, el conflicto entre democracia liberal y marxismo-leninismo que ocupó parte del siglo XX debería ser considerado como un fenómeno histórico "fugaz y superficial" —. Y ellos deben ser interpretados como el resultado de la naturaleza misma de las dos religiones.[14] Esto no significa para Huntington que un conflicto mayor sea inevitable entre estas dos civilizaciones —la guerra puede ser incluso más probable entre China y su civilización, y los Estados Unidos y Occidente— pero lo que sería utópico es la idea de una civilización universal resultante de una universalización de la modernidad occidental.

Lo que me interesa destacar en el registro político de estos argumentos es el papel decisivo atribuido a la religión. En su libro, Huntington consagra toda una sección a lo que él llama, utilizando una expresión francesa, "La revancha de Dios".[15]

> En la primera mitad del siglo XX, las elites intelectuales generalmente asumieron que la modernización económica y social conduciría a la desaparición de la religión como un elemento significativo de la vida humana. Esta suposición era compartida por aquellos que saludaban y aquellos que deploraban esta tendencia [...] La segunda mitad del siglo XX demostró que esas esperanzas y temores estaban infundados.[16]

[13] Francis Yukuama en su artículo "The West has won", *op. cit.*
[14] Samuel Huntington, *op. cit.*, p. 210.
[15] *Ibid.*, pp. 95-101.
[16] *Ibid.*, p. 95.

Como prueba, Huntington examina una serie de fenómenos de "renacimiento religioso" que, por otra parte, trascenderían las actividades de los extremismos fundamentalistas. Yo diré, desde ya, que ese "retorno" o "renacimiento" de la religión no debe ser visto como un puro fenómeno (digamos) popular y empírico —como un fenómeno "social"— sino también, y es lo que me interesa, como un fenómeno intelectual y teórico —uno que yo calificaré de "ideológico"—. La ilustración más clara, a mi parecer, de este fenómeno intelectual y teórico —"ideológico"— (es justamente la hipótesis central de Huntington) y cuyas consecuencias políticas son inmensas, a saber: que la religión constituye el núcleo de las culturas, y las culturas el núcleo de las civilizaciones (volveré sobre este punto esencial de mi disertación).

El registro social de los argumentos religiosos

Por supuesto, este registro comporta una gama muy diversa de argumentos en los que la religión actúa un papel protagónico. Me referiré a uno de ellos que me parece doblemente interesante; por un lado, el argumento retoma la cuestión de la relación entre religión y cultura planteándola de una manera sensiblemente diferente a la del planteamiento político —aunque, sin embargo, este nuevo planteamiento no deje de tener consecuencias políticas—; por otro lado, el argumento sitúa el fenómeno de la religión en el contexto social de la desculturalización que provocaría el proceso de mundialización de la producción. En este sentido, el argumento retoma, a su manera, la problemática del conflicto de culturas y civilizaciones. Este argumento ha sido desarrollado principalmente por Olivier Roy y en referencia directa a la problemática actual de la civilización islámica[17] —aunque, como también veremos, puede ser aplicable a otras situaciones culturales—. Me permitiré exponer el argumento sin ajustarme siempre a la versión original, aunque respetando su contenido.

Que se la considere o no como un fenómeno estructuralmente novedoso, el proceso de internacionalización de la producción y de mercantilización del conjunto de las actividades humanas constituye un rasgo que marca el periodo histórico que viven hoy las sociedades —proceso que, por otra

[17] Olivier Roy, *L'échec de l'Islam politique*, París, Seuil, 1992 ; Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, París, Hachette, 2002; y Olivier Roy, "L'Islam au pied de la lettre", en *Le monde diplomatique*, abril de 2002.

parte, no habría podido tener lugar con el ritmo y la intensidad que lo caracterizan sin las revoluciones tecnológicas a las que asistimos, en primer lugar y sobre todo en cuanto al tratamiento de la información. En ese proceso, el acrecentamiento de la movilidad de las poblaciones, es decir, los fenómenos migratorios internos e internacionales; así como la mercantilización, exportación y, finalmente, internacionalización de productos culturales estandarizados generados por los centros económicamente dominantes; traen como consecuencia directa situaciones de debilitamiento e incluso de pérdida de culturas locales, regionales y hasta nacionales. Estas situaciones de desculturalización asumen así dos formas, de ninguna manera totalmente independientes; la de las masas de emigrantes que, abandonando sus sociedades de origen, abandonan al mismo tiempo el medio de sus culturas de origen, y la de las sociedades que incorporan masivamente productos culturales generados en el seno de otras culturas. Las dos formas no son totalmente independientes porque el debilitamiento de las culturas de origen provocado por tal incorporación no puede dejar de debilitar culturalmente a los grupos de emigrantes que se encuentran, además, y situados en otro contexto cultural, que es generalmente el de las culturas exportadoras dominantes. En estos casos, ¿qué estrategia de resistencia a los efectos sociales de la desculturalización pueden desplegar esos grupos de emigrantes? En rigor, la pregunta no está bien planteada ya que su respuesta implicaría una decisión consciente y un examen reflexivo de opciones. Tomémosla, pues, como una figura retórica para situar el quién y el cómo, en tales situaciones, pueden llenar el vacío o, mejor dicho, el vaciamiento de la cultura de origen y el daño de la cultura dominante. En el argumento que examino, el quién es la religión, pero no en sus formas tradicionales, sino bajo la forma novedosa de una religión "purificada" de sus anclajes culturales.

Ésta es la hipótesis que utiliza Roy para explicar el auge del fundamentalismo islámico. En efecto, según este autor, la progresión de lo que él llama "neo-fundamentalismo" islámico se encuentra en el hecho de que puede responder a una demanda (yo diría a una situación) a la que los grandes movimientos islámicos clásicos no responden o no pueden responder. Es la demanda de una juventud "des-territorializada" e internacionalizada —sea por el exilio, sea por los estudios que se hacen en el extranjero, sea por la emigración—. En esta situación, el neofundamentalismo ofrecería una respuesta perfecta en la medida en que permitiría transformar "[...] lo que es es vivido como desculturación en discurso de refundación de un Islam

universal, purificado de las costumbres y las tradiciones y, por lo tanto, adaptable a todas las sociedades".[18] ¿Cómo lograría este neofundamentalismo "purificar" la religión de contenidos culturales siempre contextualmente definidos? Lo haría, según Roy, "[...] transformando el Islam en un simple sistema de normas de comportamiento, negando todo lo que es del orden de la cultura en provecho de una especie de Islam-código en *kit* adaptable a todas las situaciones, desde el desierto afgano hasta la universidad estadounidense".[19] Pero esta hipótesis no sería válida sólo en el contexto religioso del Islam y en el contexto social de desterritorialización que afecta al mundo musulmán y, en particular, a su juventud; también podría aplicarse a otros contextos religiosos y sociales. Podría explicar, en particular, el éxito de los fundamentalismos protestantes en los medios recientemente desculturalizados de los latinos que viven en los Estados Unidos. Y agrega Roy: "[...] el tema del '*born again*' es también central en estos dos fundamentalismos ya que se trata de dirigirse a individuos que han roto con su pasado (y frecuentemente con sus propias familias...)".[20]

En este registro argumentativo "social", la religión no aparece ya ligada necesariamente a la cultura, y la disociación entre religión y cultura tiene como función adaptar al individuo a un contexto en el que, por un lado, los hitos y las marcas culturales tradicionales, locales o localizadas, que daban al sujeto el contexto significativo de sus acciones, se debilitan o se pierden y que, por otro lado, los nuevos hitos y marcas que le propone la cultura dominante se evalúan peyorativamente. Es en esta evaluación desfavorable de la cultura dominante —que es, de hecho, la cultura occidental percibida como esencialmente cristiana— que reaparece, implícita o explícitamente, el tema del conflicto de civilizaciones. Lo interesante en esta hipótesis es que el rechazo a formas culturales que caracterizarían esta civilización, sumado a la pérdida de las viejas formas culturales, dejaría un vacío que podría llenar, y que llenaría en muchos casos concretos —como en el de los musulmanes o en el de los latinos— la religión, a condición, sin embargo, de disociarse ella misma de la cultura y exacerbar su dimensión puramente normativa.

[18] Olivier Roy, "L'Islam au pied de la lettre", *op. cit.*, p. 3.

[19] *Idem*. De allí, agrega Roy, que: "el islam de los talibanes como el wahabismo saudita o el radicalismo de Bin Laden sean hostiles a todo lo que es del orden de la cultura, incluso musulmana"; "[...] rechazo de toda noción de civilización y de cultura, al que se lo califica demasiado rápidamente de 'nihilismo'."

[20] *Idem*.

El registro psicológico de la argumentación religiosa

La desterritorialización que provoca la internacionalización tanto de la producción y de sus productos como de la mano de obra productiva, no trae aparejada sólo fenómenos de estandarización cultural y de desculturización; ella también engendra fenómenos de desarraigo psicosociales. En la perspectiva de Dumont, como en la de tantos otros sociólogos de la modernidad, el individualismo constituye una ideología central de la civilización occidental moderna. En ella, o por ella, lo hemos visto, el individuo se convierte en valor supremo, y esto significa que en la escala de los valores, la sociedad o el grupo social se convierten en valores secundarios. Pero habría que decir que el individualismo no es sólo una configuración de ideas y de valores, o no debe ser visto sólo como tal; es también el efecto o la consecuencia de procesos sociales complejos que hacen de los individuos más que de los grupos sociales los sujetos de comportamientos. En este sentido sociológico es que Birnbam y Leca pueden definir el individualismo como "un elemento de un proceso de caracterización de las instituciones y de los comportamientos sociales".[21] Así, también el individualismo utilitarista propone la visión de una sociedad compuesta de individuos-átomos movidos, cada uno, por su propio y singular interés. En esta perspectiva sociológica, el individualismo de las sociedades occidentales modernas puede entonces resultar un elemento de un proceso de caracterización de los comportamientos sociales que hace de los individuos-átomos, movidos cada uno por su propio interés, los sujetos de las acciones. El individualismo deja así de ser una pura configuración de ideas y de valores, él caracteriza también un proceso de atomización social. A tal proceso es al que implícitamente se refiere Roy cuando señala que los fundamentalismos se dirigen a individuos que "han roto con su pasado y frecuentemente con sus propias familias". La ruptura con el pasado apunta al fenómeno de desculturización; la ruptura con la propia familia y (de un modo más general) con los así llamados "grupos de pertenencia" apunta al fenómeno de atomización social.

En este contexto que acompaña la civilización occidental y que encuentra sus raíces económicas en las estructuras utilitaristas del mercado, el individualismo y la atomización se exacerban en la fase contemporánea de la nombrada "mundialización" —que no es más que ese fenómeno de inter-

[21] Pierre Birnbam y Jean Leca (coords.), *Sur l'individualisme*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1991, p. 13. Trad. del autor.

nacionalización de la producción, de los productos, y de la mano de obra productiva—. Y si la desterritorialización provoca desarraigo cultural, es decir, desculturización, también provoca desarraigo psicológico en la ruptura que separa al individuo de sus grupos de pertenencia y lo atomiza. En la hipótesis de Roy, la nueva forma fundamentalista religiosa se adecua perfectamente no sólo a la situación de individuos desculturizados sino también a individuos atomizados. Ese fundamentalismo, observa Roy, "[...] no se dirige más a comunidades reales sino a individuos aislados".[22]

Pero, ¿cómo exactamente esta nueva forma religiosa puede presentar alguna alternativa a la atomización y al desarraigo psicológico que la acompaña o, mejor dicho, que provoca? En otros términos, ¿qué puede ella ofrecer, a nivel psicológico, a individuos así desarraigados? Si, en el caso del fundamentalismo islámico, la imposición de la *charia* como única norma de los comportamientos implica, como hemos visto, el rechazo de todo contenido cultural específico y, de este modo, puede alcanzar a individuos desculturizados; por otro lado, esa imposición crea una nueva forma de comunidad, reconstituye de alguna manera una comunidad musulmana universal y así reinscribe al individuo en un grupo de pertenencia que no es, por supuesto, el grupo original pero que es, sin embargo, al menos en principio, un grupo al que la adherencia es tanto o más fuerte que la adherencia del individuo a su grupo original de pertenencia. Identificándose a la *oumma*, señala Roy, los nuevos fundamentalistas islámicos "se dirigen efectivamente a una universalidad vivida por musulmanes que no se identifican ni a un territorio ni a una nación".[23] Y sin embargo, esta *oumma* imaginaria es bien concreta, en la medida en que ofrece específicamente a esos individuos desarraigados un espacio marcado también por signos y por rituales. La noción de "secta" retoma justamente la idea de esas comunidades religiosas en las que la religión crea, o se propone crear, una cultura en el espacio vacío de los procesos de desculturización.

Los usos ideológicos de la religión

Los argumentos que acabo de examinar en los diferentes registros de lo filosófico, de lo político, de lo social y de lo psicológico, presentan este aspec-

[22] Olivier Roy, "L'Islam au pied de la lettre", *op. cit.*
[23] *Idem.*

to que me interesa particularmente subrayar: atribuyen a la religión o al fenómeno religioso una indiscutida centralidad. En el caso del registro filosófico, la secularización de valores cristianos constituye la operación decisiva en lo que Gadamer llama "proceso de comprensión de sí" de los tiempos modernos. En rigor, se trata de una tentativa de autocomprensión de la civilización occidental moderna —por supuesto, producida en el seno de esa civilización—. En el caso del registro político, la idea de civilización, que opera como factor explicativo central en el análisis de los conflictos, sitúa a la religión en el corazón mismo de las civilizaciones. Cuando Huntington, por ejemplo, examina la idea de civilización, la define como una entidad cultural (*the broadest cultural entity)*, y en esto coincide con toda una serie de historiadores como Braudel, pero aclara inmediatamente que "de todos los elementos objetivos que definen las civilizaciones" (como el lenguaje y la etnicidad), "el más importante es, sin embargo, y frecuentemente, la religión" —en particular, las "grandes" religiones. Huntington rechaza así —explícitamente, por otra parte— no sólo la distinción introducida por los pensadores alemanes del siglo XIX entre civilización y cultura, sino también, aunque implícitamente, la idea de que la civilización no puede ser definida sólo por los aspectos inmateriales de la cultura, sino que ella supone también aspectos tan materiales como la mecánica o la tecnología.[24] Si se considera una definición que no reduce la civilización a la cultura, y la cultura a la religión, puede quizá percibirse más claramente el sustancialismo culturalista que presupone el argumento religioso en su registro político. El mismo sustancialismo culturalista, por otra parte (y como trataré de demostrar luego), impregna el uso de la religión en los registros social y psicológico. Pero, lo que me interesa examinar es el uso ideológico de la religión en los argumentos que desarrollan estos diferentes registros. Recuerdo que utilizo el término de uso ideológico para referirme al efecto perlocutorio que se intenta lograr o que se logra sin intentarlo —y dejo aquí totalmente de lado el aspecto voluntario o consciente de la operación, no (ciertamente) porque se trate de un aspecto secundario sino porque exigiría otro análisis, u otro tipo de análisis—. También recuerdo que este efecto perlocutorio remite a una doble operación en la cual es tan decisivo lo que se dice —y cómo se dice—, que lo que no se dice y, así, se devalúa o directamente se oculta. Retomo el orden en el que examiné esos registros y que va desde el registro

[24] S. Huntington, *op. cit.*, pp. 41-42.

más general y englobante, que califiqué de filosófico, hasta el más singular y particularizante, que califiqué de psicológico.

La teoría de la secularización como fenómeno explicativo central de la emergencia de los "tiempos modernos" —periodicidad temporal que aparece siempre como la de una civilización espacialmente situada (en Occidente) y culturalmente definida (como cristiana)—, ha sido objeto de análisis críticos, aun cuando este criticismo no ha logrado, al menos hasta hoy, desalojarla de su posición filosóficamente dominante. La crítica más radical y más importante de la teoría es, seguramente, la de Hans Blumenberg. En su *opera magna, La legitimidad de los tiempos modernos*, Blumenberg expone, mediante el análisis extremadamente meticuloso, que categorías fundamentales en la descripción de la modernidad, como las categorías de progreso, de igualdad o de individuo, no constituyen en modo alguno "mutaciones" secularizadas de categorías cristianas sino que constituyen más bien nuevas respuestas a cuestiones que esas categorías planteaban y que dejaban sin respuesta.[25] No es mi propósito aquí examinar esta tesis de Blumenberg —que, por otra parte, ofrece perspectivas de interpretación de una riqueza indudable—. Me interesa señalar que esta tesis y las interpretaciones que ella supone o posibilita comparten con el "teorema" de la secularización el mismo espacio metodológico. Dicho de manera más simple y directa, tanto el teorema de la secularización como su tesis crítica se sitúan en el puro campo de la historia de las ideas —e incluso, habría que decir, en un campo histórico de ideas purificado—. La consecuencia inmediata de este posicionamiento es, si no la ocultación, por lo menos la desvalorización de otros elementos susceptibles de arruinar más radicalmente aun el teorema de la secularización y, sobre todo, de desnudar sus efectos ideológicos. Yo tomaré sólo tres ejemplos que, como veremos luego, desempeñan, sin embargo, un papel decisivo en el registro argumentativo político y que, en conjunto, configuran lo que podría denominarse un "ideologema"; es decir, un artefacto simbólico de lucha política:[26] se trata de las ideas de igualdad, de democracia, y de un Estado confesionalmente neutro.

[25] "En el proceso interpretado como secularismo, esto que sucedía a menudo, o al menos con muy pocas excepciones reconocible y específico, no puede ser descrito como 'mutación' de contenidos auténticamente teológicos que se alienaban de sí mismos para volverse seculares, sino como 'reinvenciones' de posiciones de respuestas devenidas vacías cuyas interrogantes correspondientes no podían eliminarse". Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, p. 75.

[26] La noción de "ideologema" es propuesta en Boulad-Ayoub, *Mimes et parades. L'activité symbolique dans la vie sociale*, París, L'Harmattan, 1995, especialmente cap. 2.

El teorema de la secularización funciona en esta problemática de la manera siguiente: la idea moderna de igualdad jurídica y política de los ciudadanos —lo hemos ya visto en Troeltsch—, es la versión secularizada de la idea cristiana de igualdad frente a Dios; la democracia es la consecuencia lógica de tal idea de ciudadanía política y la noción de un Estado no confesional, neutro desde un punto de vista religioso, no es más que la aplicación consecuente de la idea que se encuentra ya expresada en la respuesta de Jesucristo a las preguntas de Pilatos: "Mi reino no es de este mundo". Más aun, en esta respuesta se encontraría el origen mismo de la idea moderna de la religión como "cosa privada" y, con ella, la de una separación de lo público y lo privado —fundamento mismo del Estado moderno en tanto Estado separado de la Iglesia, como lo afirma Manent, por ejemplo—.[27] Ahora bien, lo que el teorema de la secularización ignora o, mejor dicho, quiere ignorar, es el hecho de que la idea de una igualdad de todos los seres humanos ante Dios pudo acomodarse perfectamente, y durante siglos, con el hecho de una profunda desigualdad entre los seres humanos; más aún, con la idea de que una desigualdad entre los seres humanos no es contradictoria con la idea de una igualdad de los seres humanos ante Dios. Los reinos cristianos, en efecto, presentaron una estructura de desigualdades sociales casi similar a la de una estructura de castas, incluso con situaciones sociales reminiscentes de los regímenes esclavistas como el derecho de pernada sobre las mujeres vasallas. Tanto o más importante aun, la Modernidad, lejos de haber asumido críticamente estas estructuras sociales de desigualdad, las reforzó al reimplantar en el Nuevo Mundo nada más ni nada menos que el viejo sistema de esclavitud —junto con otros sistemas de explotación de la masa indígena—. La igualdad jurídica y política de los ciudadanos, si acaso fue una secularización de la idea cristiana de igualdad, tardó casi veinte siglos en llevarse a la práctica —baste recordar, por ejemplo, que el voto de las mujeres se implantó en Francia luego de la Segunda Guerra Mundial, y que el derecho al voto en elecciones federales de los indígenas canadienses se otorgó incluso hace menos tiempo. Los seguidores del teorema de la secularización olvidan, o quieren olvidar, que un buen número de teólogos elaboraron teorías de la necesidad de la desigualdad social en tanto condición de un "orden" querido e impuesto por la divinidad.[28] El principio de una desigual-

[27] "Le fondement politique, juridique et morale de la séparation (de l'État et de l'Église) c'est que la religion est chose privée". Pierre Manent, *Naissance de la politique moderne*, París, Payot, 1977.

[28] Es el caso, por ejemplo, de Adalberon en su obra *Carmen* (Migne, P. L.).

dad social de principio, tanto más cuanto querida e impuesta por la divinidad, no podía obviamente constituir la base de un orden político democrático y el hecho es que en el transcurso milenario de los reinos cristianos, ninguna experiencia política de tipo democrático tuvo lugar. Pero tampoco lo tuvo en la así llamada Modernidad —con la notable excepción de las pocas experiencias políticas de algunas ciudades comerciales del norte del Italia un poco antes del Renacimiento—. Inclusive en la época contemporánea esas experiencias democráticas parecen constituir una excepción más que una regla y, como se sabe, el cuestionamiento del carácter auténticamente democrático de esas experiencias abunda. Respecto a la idea de separación del Estado y de la Iglesia y, de una manera más general, de separación de las esferas de lo público y de lo privado, ella parece haber constituido más bien una respuesta a la cuestión política planteada por las guerras de religión, es decir, por las pretensiones políticas de control del Estado por parte de las Iglesias.[29] En rigor, toda la historia del cristianismo no es, en este sentido, más que una historia de las tentativas de control del Estado por parte de la Iglesia católica —y tiene su expresión paradigmática en el hecho singular de un Estado de la Iglesia católica (el Vaticano)—.

Sólo en el contexto de una pura historia de las ideas —y de una historia purificada— puede sostenerse la tesis de una relación "de descendencia" —para emplear los términos de Blumenberg— entre valores cristianos y valores de la Modernidad, pero es también sólo en el contexto de lo que una pura historia purificada de las ideas oculta que el efecto ideológico de esa relación "de descendencia" puede tener lugar. Y este efecto ideológico consiste en presentar la modernidad occidental como civilización que reposa sobre valores universales cuya sustancia la precede desde el fondo mismo de los tiempos del cristianismo. Este efecto ideológico tiene una consecuencia lógica inmediata en los argumentos del registro político de un Huntington o de un Fukuyama. En efecto, si esa relación de descendencia existe, entonces sólo el cristianismo ha podido engendrar valores universales, y si éste es el caso, como la tesis de la secularización lo probaría, entonces otras civili-

[29] Es la importante tesis desarrollada por Koselleck. Según Koselleck, el absolutismo y el criticismo son el resultado de las guerras de religión. El absolutismo encuentra su base en la doctrina de la "razón de Estado", que permite al Estado elaborar y poner en práctica políticas, independientemente de toda consideración moral. Pero, por otra parte, y al mismo tiempo, si el absolutismo excluye la moralidad de la política, él mismo se excluye de intervenir en la esfera de la conciencia individual. La paz habría sido el resultado de la separación de la autoridad y de la obediencia política pública, de la conciencia religiosa y moral privada. Reinhart Koselleck, *Critique and crise: Enlightenment and the pathogenesis of the modern society*, Cambridge, Massachussets, MIT Press, 1988.

zaciones desarrolladas a partir de sistemas religiosos diferentes, no encontrarían en ellas mismas las condiciones de emergencia de semejantes valores. Para Fukuyama, éste sería particularmente el caso del Islam y de la civilización islámica: "Parece haber algo respecto del Islam, o al menos de las versiones fundamentalistas del Islam que han predominado recientemente, que hace a las sociedades musulmanas particularmente refractarias a la modernidad". Y agrega: "El Islam [...] es el único sistema cultural que parece producir de manera regular gente como Osama bin Laden o los Talibán".[30] No viene, por supuesto, al espíritu de Fukuyama interrogar las razones por las cuales el Occidente cristiano ha sido probablemente el único sistema cultural que produjo una metodología y una práctica científica de la eliminación de seres humanos en virtud de su raza.

Me parece particularmente importante señalar que los argumentos de esta especie, hoy francamente dominantes en determinados contextos políticos —contextos que se caracterizan decisivamente por la posición de poder en la que se encuentran respecto al mundo político global (y me estoy refiriendo, por supuesto, en primer lugar, al de los Estados Unidos, aunque no solamente a éste)—, argumentos en los que se equipara civilización con cultura y, explícita o implícitamente, cultura con religión; son susceptibles de engendrar efectos ideológicos de un tipo muy similar, justamente, a los que caracterizan al racismo. Como se sabe, las teorías racistas "clásicas" elaboradas en Europa sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX y llevadas a la práctica en la Alemania del Tercer Reich, son teorías basadas en la biología; ellas hacen de caracteres físicos hereditarios el fundamento de una organización jerárquica de los individuos y de los pueblos —jerarquía que, a su vez, constituye el fundamento de prácticas de discriminación—. (Es de notar, a vuelapluma, que si el racismo es el paradigma de la negación del principio de la igualdad de los seres humanos, entonces fue la modernidad europea la que intentó la elaboración más consecuente —por su pretensión científica, es decir racionalista— de la negación de ese principio.) Podría pensarse que el racismo, si no ha desaparecido en la época contemporánea, por lo menos ha amainado. En rigor, lo que ha sucedido y está sucediendo es una transformación de su forma y de sus estrategias; a un racismo biológico —casi podría decirse ontológico en cuanto la raza biológica supone una organización ineluctable, eterna, del ser— se sustituye lo que puede

[30] F. Fukuyama, "The West has won: Radical Islam can't beat democracy and capitalism. We're still at the end of history", *op. cit.*

llamarse un racismo cultural. A la cultura, en efecto, señala por ejemplo Balibar, se le ha asignado el papel que antes desempeñaba la biología.[31] En principio, nada parece prestarse menos que la cultura para ofrecer un fundamento ontológico a la organización del ser. Por cuanto ella es flexible, cambiante, modificable, ¿cómo podría permitir una discriminación eterna, ineluctable? Sin embargo, en los argumentos del registro político que examino, las culturas son aprehendidas como totalidades no sólo incompatibles sino también inflexibles. Tanto en Huntington como en Fukuyama, por ejemplo, las diferencias entre las culturas son prácticamente insalvables. Y podría decirse que es haciendo de la religión el núcleo de las culturas que éstas adquieren una especie, si no de eternidad, al menos de una cuasi eternidad, ya que la vida de las religiones se inscribe en una temporalidad que atraviesa los siglos y quizá los milenios. Por otra parte, y gracias a la teoría de la secularización, no sólo las culturas son diferentes, sino que se encuentran implícita o explícitamente organizadas jerárquicamente.[32] Si, en efecto, sólo la cultura occidental cristiana ha producido (en el transcurso del funcionar de ese mecanismo) valores auténticamente universales, entonces goza necesariamente de una posición superior. Huntington considera falsa, inmoral y peligrosa la creencia en la universalidad de esos valores y, por ende, de la cultura occidental. Pero si estudiamos de cerca sus argumentos, éstos no suponen en modo alguno que existan también en otras culturas valores igualmente universales; lo que Huntington afirma es, simplemente, que las diferencias culturales son tan profundas e insalvables que es erróneo, peor aun peligroso e inmoral por sus consecuencias —*y no por sus presupuestos*—, pretender imponer el modelo occidental.[33]

Lo que se opera en este registro político de la argumentación —y que, por otra parte, se encontraba ya presupuesto en las teorías filosóficas de la secularización— es una verdadera sustancialización de las culturas. Cuando empleo este término me refiero exactamente a la operación que consiste en hacer de las culturas "substancias"; es decir, entidades que existen por sí mismas —que no son, pues, ni atributos ni relaciones—, cosas en sí que

[31] É. Balibar, "Is there a neo-racism?", en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class*, Londres, Verso, 1991, pp. 21-22.

[32] La idea de un racismo cultural es retomada por Hardt y Negri aunque, para ellos, la nueva forma cultural del racismo no implica una teoría de la jerarquía. Me falta espacio aquí para discutir esta afirmación. Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, especialmente el capítulo 9.

[33] S. Huntington, *The clash of civilizations*, *op. cit.*, p. 310.

permanecen cuando los sujetos cambian —y que se oponen, por consiguiente, a lo que es accidental—, y que se encuentran entonces "por abajo" (*substare*), es decir, constituyen fundamentos. El substancialismo cultural se encuentra en la base del "culturalismo", esa doctrina sociológica que hace de las culturas los contextos decisivos, cuando no únicos, en la explicación de los comportamientos sociales; es decir, los fundamentos de esos comportamientos. El postulado según el cual las religiones constituyen el núcleo de las culturas no provoca más que una exacerbación del culturalismo, sustancializando todavía más las culturas. Las religiones agregan a las culturas esa cuasi eternidad en la que parecen instalarse cuando se apoderan de la vida de los pueblos.

El culturalismo es también visible, y quizá más visible aun, en los argumentos de los registros social y psicológico. En el registro social, retuve como argumento la idea de Olivier Roy según la cual la purificación de las costumbres y de las tradiciones, es decir, la desculturización que supone y exige un neofundamentalismo religioso concentrado casi exclusivamente en la norma —en la *charia*, en el caso del neofundamentalismo islámico—, se acuerda *funcionalmente* con una situación de desculturación social provocada o, mejor dicho, agravada por las exigencias de desplazamiento masivo de la mano de obra en esta etapa de la mundialización. En el registro psicológico, este argumento permitiría explicar la atracción de esos neofundamentalismos en quienes, a causa de ese desplazamiento, han roto tanto sus lazos sociales como incluso los lazos con su propio pasado y se encuentran así necesitados de reconstituir una forma de comunidad y de cultura. La "secta" sería, justamente, la forma privilegiada de esa reconstitución.

Creo que hay en estos argumentos una idea original y fecunda cuyas implicaciones podrían ir bastante más lejos del espacio de los fenómenos a los que se aplica. Pienso, incluso, en implicaciones filosóficas de la idea, más concretamente en la relación que permite suponer entre formalismo de la regla moral y universalización.[34] Pienso también que, sin embargo, esos argumentos ignoran (y así ocultan) otra dimensión de la problemática que no es precisamente cultural, que va más allá o más acá de las estructuras culturales porque se sitúa en la estructuras sociales mismas y en las distribuciones del poder que ellas comportan. El núcleo de esos argumentos sitúa los pro-

[34] Puede notarse una problematización de esa relación en la teoría habermasiana de la ética y de la moral —la que no debe estrictamente nada al caso social que examina Olivier Roy—. Véase, por ejemplo, J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, París, Les Éditions du Cerf, 1992.

cesos de desculturación tanto en la intromisión masiva de productos culturales extraños a la cultura endógena, como en el desplazamiento geográfico masivo de la mano de obra. Pero, en rigor, ni el desplazamiento de productos, ni el desplazamiento de individuos pueden explicar algo por sí mismos; para que un desplazamiento en el espacio tanto de productos como de individuos se convierta en desplazamiento de posiciones, en invasión y en pérdida, es preciso que esos desplazamientos espaciales se sitúen en situaciones asimétricas de poder. Y ese poder no es meramente cultural —si acaso lo es en alguna medida—, es material. Los teóricos de la argumentación política, como Fukuyama, por ejemplo, son consecuentes y tratan de explicar los procesos que conducen a la dominación de la cultura moderna occidental cristiana por su universalismo y, por ende, su superioridad. Fukuyama nos dice así que "[...] la prueba (de la universalidad de esta cultura) reside también en los millones de inmigrantes del mundo en desarrollo que votan con sus pies cada año para vivir en las sociedades occidentales".[35] Lo que no dice Fukuyama es que estos "votos" no son en modo alguno el producto de una decisión libre de los inmigrantes, sino votos obligados, forzados, impuestos por condiciones sociales desiguales que, a su vez, son el producto de relaciones asimétricas de poder. La desculturación que provoca la intromisión de productos culturales exógenos responde, de hecho y efectivamente, a la posición dominante de poder de las sociedades que pueden no sólo exportarlos sino también imponerlos gracias al control de las redes de distribución y de difusión. Y la desculturación que provoca la emigración es también el resultado de las condiciones sociales desiguales en las que se encuentran los inmigrantes en las sociedades que se ven forzados a elegir. Un argumento que parece contradecir el de Fukuyama se encuentra en Huntington: "La cultura occidental se encuentra desafiada por grupos en el interior mismo de las sociedades occidentales. Uno de esos desafíos proviene de inmigrantes de otras civilizaciones que rechazan la asimilación y continúan adhiriendo a, y propagando valores, costumbres, y culturas de sus sociedades de origen".[36] A primera vista, y contra Fukuyama, Huntington parece decirnos que la cultura moderna occidental no posee en sí misma esa superioridad que la haría deseable. En rigor, se trata en Huntington de otra idea, la idea de que una cultura, por superior que sea, no puede penetrar en individuos formados en otras culturas y que resisten la aculturación. Pero

[35] F. Fukuyama, "The West has won", *op. cit.*
[36] S. Huntington, *The clash of civilizations*, *op. cit.*, pp. 304-305.

tanto, en Fukuyama como en Huntington, la perspectiva es puramente culturalista y el análisis de las condiciones sociales concretas, de las relaciones de poder social, se encuentra totalmente ausente. Pero es justamente en esta ausencia donde reside el efecto ideológico de los argumentos, o donde este efecto puede encontrar su condición de posibilidad; se trata siempre de hacernos creer que los radicalismos neofundamentalistas y los fenómenos perversos de reconstitución comunitaria bajo la forma de sectas, son fenómenos estrictamente socio-culturales y nada tienen que ver con la distribución del poder social. En este efecto ideológico podemos ver que el uso argumentativo de la religión desempeña un papel estelar.

Conclusión. Religión, culturalismo e ideología

Va de suyo que los argumentos que acabo de examinar en los registros discursivos que califiqué de filosófico, político, social y psicológico, no agotan los recursos ideológicos que ofrecen los fenómenos religiosos. Si he examinado esos argumentos en particular es porque ellos presentan algunas características que, me parece, los hacen especialmente pertinentes hoy, y desde varios puntos de vista. En primer lugar, y habrá podido notarse el hecho, no son totalmente independientes; por el contrario, son susceptibles de encontrar una articulación cuya consecuencia directa es un refuerzo de los efectos ideológicos. Así, el teorema de la secularización como mecanismo explicativo de la modernidad puede utilizarse para reforzar el argumento político de incapacidades, imposibilidades o, al menos, dificultades civilizacionales de adopción de sistemas como la democracia, lo que a su vez refuerza la idea de una cuasi inexorabilidad o, en todo caso, "funcionalidad" de los neofundamentalismos en situaciones de desculturación; lo que, en fin, conduce a una explicación de los fenómenos perversos de reconstrucción comunitaria que serían las sectas como fenómenos puramente culturales, sólo atribuibles, por otra parte, a una dinámica puramente endógena del grupo. En segundo lugar, todos esos argumentos reposan sobre una perspectiva puramente culturalista en la cual la religión actúa, como vimos, un papel decisivo. Si me interesa subrayar este aspecto es porque, desde un punto de vista ahora epistemológico, el culturalismo constituye un reduccionismo y, en cuanto tal, conspira metodológicamente contra la complejidad, que es lo que define a los fenómenos sociales; mejor dicho, todos los

fenómenos del mundo que nos rodea. En tercer lugar, el culturalismo no tiene solamente consecuencias metodológicas; ofrece recursos ideológicos y, en cuanto tal, se articula a posiciones de poder social y político; es decir, se pone al servicio de esas posiciones de poder.

Todos estos argumentos presuponen, lo hemos visto, de una manera o de otra, la centralidad social de la religión —un presupuesto a primera vista paradojal de las grandes narraciones positivistas de la modernidad, aunque nada paradojal desde las nuevas narraciones de lo que ha dado en llamarse la "post-modernidad" —. Si algo describe bien estas nuevas narraciones es, me parece, el neoculturalismo que ellas promueven. El sociólogo de las religiones (y será mi comentario final) es particularmente vulnerable frente a los reduccionismos culturalistas, dado justamente el rol decisivo que se le asigna a la religión en registros discursivos muy variados. Es también, entonces, particularmente vulnerable frente a las posibilidades de un uso ideológico de sus argumentos. La conciencia de esta vulnerabilidad es sin duda una condición protectora de su quehacer auténticamente sociológico.

¿A qué alude la hermenéutica simbólica de la cultura?

*Blanca Solares**

* Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.

El símbolo resulta de la imposibilidad de la conciencia semiológica, del signo, de expresar la parte de felicidad o de angustia que siente la conciencia total frente a la ineluctable instancia de la temporalidad.

G. Durand

Sobre la *hermenéutica simbólica*

Con la *hermenéutica simbólica y antropológica* se alude a una perspectiva de análisis cultural propuesta y desarrollada por el llamado Círculo Eranos, bajo la dirección de C. G. Jung, entre 1933 y 1988. Ha venido desarrollándose hasta la fecha a partir de pensadores como Gaston Bachelard, Paul Ricoeur, Henri Corbin y Gilbert Durand, entre otros. Hoy por hoy, la hermenéutica simbólica constituye no sólo uno de los enfoques más significativos frente a la creciente escisión de la ciencia respecto del mito, la razón contra la imaginación, el cuerpo contra el espíritu, sino uno de los enfoques más prometedores respecto del análisis y la comprensión de la complejidad del hombre y el conjunto de los procesos culturales.

Podemos afirmar que la hermenéutica simbólica (de la raíz griega *hermenia*: interpretar) parte del reconocimiento de que el ser humano no sólo vive el mundo como tal sino que lo *interpreta* siempre, es decir, que paralela a una intervención activa en la realidad, el hombre la percibe y la capta haciéndose de ella una *re-presentación*. Dicho en términos de Ernst Cassirer, tan pronto como una cosa entra en relación con el ser humano, se reviste de carácter figurado y se convierte en *símbolo*. La simbolización, en este sentido, mucho más que algo ajeno al sentido propio, secundario o derivado con relación a un significado preciso, se revela como una *dimensión* del ser, como un proceso consustancial al pensamiento humano; como el fundamento de

la vida *psíquica* en su totalidad, presente tanto en la actividad práctica más elemental, como en la especulación teórica más compleja.

Todo pensamiento es simbólico, pues cualquier acción intencionada conlleva la inmediata elaboración imaginaria que la eleva a una dimensión con *sentido* de realidad para el hombre. Incluso los efectos involuntarios de dicha acción se revelan impregnados de una significación interna o afectiva. El gesto, la imagen y la palabra son ya en sí mismos una interpretación o una flexión simbólica de parte del sujeto ante la conminación objetiva de lo que le rodea.

El conocimiento "objetivo" propio de la ciencia, dice en este sentido Gilbert Durand, no sería sino el tremendo esfuerzo del "sujeto" por mantenerse a distancia de su "objeto", es decir, la naturaleza; el resultado de una actividad centrada en colocar los sentimientos y en general, la apercepción interior del investigador al margen del resultado de la interpretación científica. En este sentido, agrega Durand, se puede afirmar junto con la psicología junguiana, que las "verdades objetivas" no son sino el producto de la represión y de la ciega adaptación del yo a su medio objetivo, una actitud asentada en la base dominante del desarrollo histórico occidental.[1]

En contraste, más allá de las antinomias de la ciencia y de la "razón pura", la *imaginación simbólica* (*trascendental*, en términos kantianos; o *imaginal* como la denomina el islamólogo Henri Corbin) lleva a cabo más que un conocimiento distante de la realidad, una interpretación que intenta "reunificar" al mundo de manera distinta: re-encontrando o re-descubriendo mediante un proceso de *anamnesis* (en sentido plenamente platónico) su *sentido*. Pues como lo sabía Platón, por más que el razonamiento dialéctico —que él mismo se encargó de difundir y validar— sea "el método" de acceso a la verdad, muchas otras verdades escapan a la "filtración lógica", quizá las más importantes.

Platón admite una vía de acceso a las verdades "indemostrables" como son la existencia del alma, la unidad del universo, los misterios del amor o el más allá después de la muerte a partir del lenguaje imaginario, podemos decir, propio del relato mitológico. Mientras la lógica aristotélica constriñe la *Razón* a la antinomia entre el orden de lo físico y de lo metafísico, sólo la *imagen mítica* parece penetrar ahí donde la razón queda bloqueada y se niega a penetrar.

El estudio del *imaginario* (Durand) y de su lenguaje *simbólico*, a la vez que evita el dualismo radical con el que suele concebirse al ser humano

[1] Ver G. Durand, *Lo imaginario*, Barcelona, Ed. de Bronce, 2000.

desde "el alba socrática del racionalismo occidental", hace 2 500 años —cuerpo/espíritu, conciencia racional/psique inconsciente, verdadero/falso—, propone una concepción *unitaria* del hombre en la que el *alma*, es decir, la totalidad de la psique, se integra en el seno de la *función simbólica* evitando la ruptura entre lo racional y lo imaginario. Desde mi punto de vista, esta manera de comprender la cultura resulta particularmente importante en nuestros días y central cuando lo que está en juego es la comprensión del pensamiento religioso, sobre todo el antiguo articulado en torno del mito y el ritual; con mucho, no sólo la primera forma de relación con la metafísica (el pensamiento simbólico) sino, como lo demuestra Cassirer,[2] con todo "pensamiento objetivo", incluida la misma ciencia.

El lenguaje de la imaginación se concibe aquí, atendiendo a su fundamento simbólico, capaz de disolver las rígidas fronteras establecidas entre *mythos* (lenguaje mítico) y *logos* (lenguaje conceptual), y en el que las palabras e imágenes por más que puedan referir un significado preciso (consenso o código convencional) nunca se desprenden de un poder de *evocación* y *trascendencia* que se mantiene latente.

De manera que desde la perspectiva de una concepción de la *cultura* como la que venimos exponiendo, lejos de ver a la historia humana en términos reductivos de desarrollo y evolución, o como "historia de la lucha de clases entre dominados y dominadores", más bien, observamos que la cultura se articula a partir de una *visión del mundo*, en la que la *imagen* sensible es incluso el andamiaje decisivo de acceso a la realidad natural y social.

La *imaginación*, categoría gnoseológica y perteneciente al *anthropos*, interviene en la comprensión del mundo actuando a la manera de un "dinamismo organizador de las sensaciones", reformando los datos y reorganizando la experiencia. Toda aprehensión de la realidad, lejos de operar como un mecanismo automático de ajuste al medio, está marcada por la interpretación, la metáfora y el *símbolo;* es decir, por una transposición imaginal en pos de *sentido*. Estas certezas en torno al papel activamente virulento de la imaginación "re-presentativa" o mejor "re-creadora", pasan a convertirse en piedra de toque para una nueva comprensión antropológica de todos los fenómenos estudiados por las llamadas ciencias humanas.

La *interpretación*, que se expresa siempre en términos lingüísticos, descubre por tanto al *lenguaje* como una dimensión del *Ser*. Lo real se capta

[2] Remito a la lectura de E. Cassirer, *Antropología cultural*, México, FCE, 1977.

como la expresión de su carácter *lingüístico* o *hermenéutico* (Simmel, Gadamer, Lévi-Strauss, etc.). De manera que la dimensión lingüística propiamente humana, en tanto estructura profunda de la realidad toda, tiene también un matiz peculiar, pues, como venimos diciendo, el lenguaje no se reduce a un "sistema de signos" (Saussure) o medio de comunicación de significados convencionales orientados en última instancia al consenso (Habermas); o bien, a traer a la memoria un acontecimiento biográfico olvidado, generalmente de la infancia; o a proseguir el desenmascaramiento de un conflicto pulsional como causa de un síntoma que al final se explica como alusiones fantasmáticas a órganos sexuales (Freud); o a expresar con fantasías distorsionadas la estructura social. Todas ellas, interpretaciones propias, más bien, de una tendencia "hermenéutico reductiva".[3] Sino que, por el contrario, al hundir sus raíces en la propia *estructura* imaginante del ser, la dimensión simbólica del lenguaje se revela creadora de *sentido*, en la medida en que alude al diálogo trascendental del hombre con su mundo, tanto exterior como íntimo. Pues, como dice Durand, el *símbolo* no es una máscara sino acaso un *rostro*, la expresión del *alma*.

La *hermeneuien*, arte o técnica del *hermenutés* o intérprete, alude en última instancia al mito de *Hermes*, dios de las encrucijadas, de los intercambios y del comercio, hijo de Zeus y de una mortal, protector del bastardo Dionisios. Padre también de un ser ambiguo: Hermafrodita.

> Zeus dio a Hermes un báculo de heraldo con cintas blancas que todos debían respetar, un sombrero redondo para que se resguardara de la lluvia y sandalias de oro aladas que lo llevaran de un lado a otro con la rapidez del viento. Hermes prometió a su padre hacerse su heraldo, responsable de toda la propiedad divina y nunca decir mentiras. Pero no prometió decir siempre toda la verdad.[4]

El mito ni razona ni analiza, cuenta una "historia ejemplar"; intenta persuadir al repetir una relación por medio de todos los matices posibles. Como en la música, su lógica es la de una reiteración de imágenes sonoras "obsesivas". Hermes es el encargado de *trasladar-traducir* la voluntad de los dioses en lenguaje inteligible, pero esta tarea no está libre de riesgo y se revela portadora siempre de un *sentido* entrañable.

[3] Véase G. Durand, cap. 2 de *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1988.
[4] Véase R. Graves, *Los mitos griegos*, Madrid, Alianza, 1989.

La interpretación, pues, no es una metodología más en el proceso analítico de conocimientos, sino un *destino* que nos atañe siempre y que, aunque relativo a Hermes, o a la necesidad de *interpretar-comprender* o hacer inteligible el mundo y su *sentido*; está plasmado siempre en las expresiones culturales, técnicas, simbólicas y lingüísticas elaboradas por los hombres en todas las épocas.

Creo necesario aquí referir dos ideas que precisan los rasgos de la hermenéutica simbólica de la cultura: primero, la noción de *símbolo* o mejor, *trayecto antropológico* (G. Durand) y, luego, la comprensión de la cultura fundamentalmente como el desarrollo de una *psicohistoria* (E. Neumann).

Símbolo y "trayecto antropológico"

La interpretación psicoanalítica del simbolismo, en la primera mitad del siglo XX, que tiene el mérito de reconocer y redescubrir la importancia de las imágenes y del inconsciente después de varios siglos de represión del imaginario, reduce, sin embargo, el proceso de simbolización a un epifenómeno o consecuencia derivada de la represión cultural de una pulsión en última instancia sexual. Cada símbolo, en la acepción de Freud, tiene su origen en la represión por parte de la conciencia, de una pulsión sexual (libido), que en último término remite a la relación originaria con la madre. Al buscar satisfacerse, la pulsión choca con las prohibiciones de la conciencia y del medio social; alienándose o transformándose en "sombra". Así se disfraza el conflicto, engañando a la rigurosa censura del *Yo*. Como interpreta Durand, la imagen freudiana significa siempre un bloqueo de la libido, es decir, el síntoma de una regresión afectiva. A partir de ahí, la práctica terapéutica consiste en la interpretación "reductiva" del símbolo "patológico", de aquellas imágenes que repercuten nocivamente en la vida de un individuo o de la sociedad, tratando de desenmascarar el conflicto pulsional causante del síntoma. Al final, el símbolo se explica, es decir, desaparece y es contemplado como mero "signo" incapaz de aludir o remitirnos más allá de la mera significación (semiológica) indicativa del trasfondo sexual, con lo cual se anula cualquier consideración de la dimensión *semántica* del símbolo como eslabón creador de *sentido*, no sólo en el plano sexual sino en su conexión compleja.

En contraste, la interpretación sociológica del simbolismo, haciendo caso omiso de los factores psicológicos, individuales y existenciales, funda su

interpretación en factores objetivos, naturales, casi climatológicos o sociales. Por ejemplo, G. Dumezil alza, bajo este criterio, una clasificación del simbolismo religioso de la antigua Roma fundado en una ordenación de la sociedad en tres grupos funcionales: los sacerdotes, bajo la égida del dios Júpiter; los guerreros, bajo la égida de Marte; y la de los agricultores y productores, bajo la protección de Quirinio. El símbolo aquí reproduce a nivel imaginario, la estructura de la sociedad que lo proyecta; sin embargo, tiende a agotarse nuevamente el poder del símbolo en expresión de una función social.

A fin de evitar esta disyuntiva determinista o reduccionista entre psicologismo y sociologismo, Durand elabora la noción crítica de "trayecto antropológico", por así decirlo, resultado del vínculo *dinámico* entre ambos, psique (naturaleza) y sociedad (cultura). Parafraseándolo, dice: entre la total asimilación al animal que llevamos dentro y la adaptación ciega y mecánica a los requerimientos sociales y objetivos, se sitúa *el mundo imaginario y sus elaboraciones simbólicas*, la "legítima morada" del individuo, ámbito de soberanía y libertad.

La *imaginación*, en esta penetrante perspectiva, no es una yuxtaposición de imágenes y representaciones subjetivas ("maestra de error y falsedad" o "subproducto ideológico"), sino una categoría *antropológica*, primordial y sintética, con la cual el hombre orienta y da *sentido* a todos y cada uno de sus actos —nacer, crecer, alimentarse, trabajar, festejar, amar, morir, ...—.

Dicho de otra manera, *lo imaginario*, al igual que las "formas simbólicas" de E. Cassirer, es una categoría primordial del *anthropos,* a partir de la cual se hace posible entender al conjunto de la cultura, las producciones técnico-materiales, las obras de arte o la ciencia como el producto de la imaginación creadora del hombre, antes que como simples resultados ideológicos, legitimadores o resultados de una lucha por el dominio y la superación de una naturaleza escasa. Por el contrario, dice Durand: "Entre la asimilación pura al reflejo del animal que llevamos dentro y la adaptación límite de la conciencia a la objetividad surge lo imaginario, la esencia del espíritu; es decir, el esfuerzo del ser para alzar una esperanza viva hacia y en contra del mundo objetivo de la muerte."[5]

Es este carácter fuerte de la noción de *trayecto antropológico*, esta especie de vaivén continuo entre "las raíces innatas de la representación" y las "intimaciones variadas del medio cósmico y social" como *clave* para la com-

[5] G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982, p. 407.

prensión de una cultura, la perspectiva teorética que aquí nos interesa como guía para el estudio del pensamiento religioso y la comprensión de las cosmogonías de las culturas antiguas; la recuperación de éstas como un acto de resistencia, más allá de su consideración como pensamiento mágico o prerracional. Desde esta concepción, el *mito*, el *símbolo* y el *ritual* se articulan no como "ideología" o pensamiento precientífico, sino como sabias elaboraciones del hombre religioso en torno a la experiencia *trágica* de la existencia.

Los recursos de las diversas modalidades del imaginario y de los estilos expresivos de la *imagen*, están orientados esencialmente por la preocupación, para decirlo filosóficamente, de "trasladar el tiempo desde el terreno del dominio del destino fatal al de la victoria ontológica", por medio de la cual el hombre religioso descubre los múltiples modos de lo sagrado y su permanencia en el *Ser*. El mundo no es experimentado como puro *caos*, ni el tiempo conduce irremediablemente a la muerte. La "obra de los dioses" conserva siempre cierta transparencia; la Luna, el Sol y el conjunto de los ritmos cósmicos ponen de manifiesto la existencia de un orden, la armonía, la fecundidad, la permanencia de la creación, y no son simples índices precientíficos para medir regularidades climáticas astronómicas.

A diferencia del *signo,* regido por un nexo arbitrario y convencional entre significado y significante, en última instancia, siempre posible de presentar a la comprobación perceptual, el *símbolo* presupone una relación homogénea y necesaria entre los dos polos de una expresión. El *símbolo* no alude al consenso referencial sino a la estructura de la imaginación que lo suscita y que más que reflejar objetos externos es la "facultad de formar imágenes"; se revela como una potencia deformadora de las copias pragmáticas suministradas por la percepción en el sentido de un *dinamismo reformador* de las sensaciones o *creatividad imaginal* en cuyo extremo más desarrollado se encuentra la actividad configuradora del arte y, en las sociedades arcaicas y antiguas, el arte sobre todo como el "dar forma" a la experiencia de lo sagrado.

Pesadilla nocturna, sirena sin corsé
que me arrastráis, maligna, siempre de pie a mi lado
por mi sayal de santo o mi barba de sabio
para darme el veneno de un descarado amor.
(Baudelaire, *Les fleurs du mal.*)

Este dinamismo interpretativo de las sensaciones es el fundamento mismo de la vida psíquica entera (G. Durand), pues el *símbolo* no se basa en la simple "representación" de lo dado o en la conceptuación general de aquello que las cosas particulares aparentan ser, sino que abre siempre la posibilidad de pensarlas o imaginarlas; en última instancia, como la *cifra* de un significado que, por decirlo así, se nos escapa. En su *Diccionario del espíritu*, Eugenio Trías aclara: "[...] el *símbolo* remite a lo que trasciende. No refiere conceptos sino que desborda sus límites, abre a lo que se halla más allá de todo horizonte, lo *sagrado*, el referente de una experiencia de radical alteridad relativa a lo completamente Otro (*Ganz Andere*), aquello intuido en la experiencia mística y que el símbolo hace *aparecer*".[6]

Para Paul Ricoeur, el *símbolo* reúne tres propiedades: es *onírico*, *poético y cósmico*.[7] En la medida en que la imagen soñada, el resplandor singular y la participación en la naturaleza sensible movilizadas en el símbolo remiten hacia una alteridad radical encerrada en el misterio (*mystes*, lo encerrado en sí), el símbolo es también *parabólico* (del griego *para* o que no alcanza), la posesión de *aquello inefable* hacia lo que se dirige y trata de dibujar en su trayecto. Así, se cuenta que las primeras *Sirenas* eran unos horribles bichos alados, y no hermosas mujeres con cola de pez, que seducían con su canto y no con su belleza. Pero ¿cómo bajaron de las rocas al mar? ¿Cómo dejaron de ser aves para convertirse en seres acuáticos?

Siguiendo al importante fenomenólogo de las religiones Rudolf Otto, el *símbolo* da lugar a la doble experiencia complementaria del misterio como *mysterium fascinans* (aspecto encantador y hechicero de lo sagrado; atrayente); y *misterium tremendum* (lo sagrado en su aspecto terrible, amenazante y repulsivo).

La relación entre "significado" y "significante" dentro del *símbolo* no se da como en el caso del "signo", en términos de "equivalencia indicativa", así como tampoco en términos de "traducción aproximativa", como sería el caso de la "alegoría", la "metáfora", la "analogía", la "parábola", etc.; figuras todas éstas con las que tiende a confundirse al *símbolo*, sino en una relación de absoluta correspondencia, ni convencional ni arbitraria, sino *epifánica*, es decir, como la forma necesaria de revelación del misterio.

Entre una parte del símbolo, la parte simbolizante, sensible, figural, de la que podemos disponer, y lo simbolizado, a lo cual remite la primera para

[6] E. Trías, *Diccionario del espíritu*, Madrid, Destino, 2000.
[7] Véase P. Ricoeur, "Le symbol donne a penser", citado por G. Durand en *La imaginación…*, *op. cit.*

colmar su *sentido*, se devela siempre la aparición de la carga *numinosa* del enigma. De aquello trascendente que no puede ser presentado de ninguna manera a la percepción, como ámbito santificado de lo divino y que, sin embargo, se revela e impregna al conjunto de nuestras producciones culturales, por medio de palabras (*mythos*), gestos (*cultos* y *rituales*) e imágenes icónicas (*arte*). Formas simbólicas todas que lejos de agotarse en el plano de la significación, redundan sobre la interpretación del *sentido* en todas las culturas y a las que sólo podemos acceder mediante una *hermeneusis imaginal*, análoga a la realizada por el iniciado involucrado en su evento. Leemos en *Las Argonáuticas* de Apolonio de Rodas:

> Un firme viento empujaba la nave. Pronto avizoraron la hermosa isla de Antemoesa, donde las *Sirenas* de voz clara, hijas de Aqueloo, asaltan con el hechizo de sus dulces cantos a cualquiera que allí se aproxime. Las dio a luz, de su amoroso encuentro con Aqueloo, la bella Terpsícore, una de las musas, y en otros tiempos, cantando en coro, festejaban a la gloriosa hija de Deméter, cuando aún era virgen. // Pero ahora eran en su aspecto semejantes en una mitad a los pájaros y en parte a muchachas, y siempre estaban en acecho desde su atalaya de buen puerto. ¡Cuán a menudo arrebataron a muchos el dulce regreso al hogar, haciéndolos perecer devorados! Sin reparos, también para los Argonautas dejaron fluir de sus bocas el canto armonioso.

Es en esta perspectiva que (indicábamos inicialmente), se da la concurrencia entre la *hermenéutica simbólica* y la *antropología hermenéutica* de la cultura, pues es en el ámbito de la antropología donde, más acentuadamente, debido a su propio objeto de estudio —el *anthropos*—, el antropólogo está obligado a salvar las distancias entre distintas culturas a partir de la confrontación, la interpretación y la comprensión de los valores, comportamientos, costumbres, religiones y creencias culturales por la vía de un ejercicio *hermenéutico* que haga posible develar sin violencia la matriz de sentido de donde derivan. La antropología, solía decir Claude Lévi-Strauss, es la aventura misma del espíritu.[8]

Así pues, mientras que el *signo* se agota en la representación económica de un significado (en última instancia), posible siempre de presentar, el *símbolo evoca* el sentido trascendente y absolutamente irrepresentable de la existencia, configura y transforma; sin embargo, son esas *imágenes de sentido* (*Sinnbilder*) en las que cuajan los conocimientos del hombre sobre la

[8] C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, México, Siglo XXI Editores, 1990, p. 31.

naturaleza, sus valores, fantasías o su misma *Weltanschauung,* en *formas simbólicas* que en su conjunto conforman la perpetua transformación de nuestra identidad y plasman la tensión consciente / inconsciente de nuestra cultura en *mitos*, *ritos*, *cultos*, *técnica* y *poesía*.

Homo symbolicus o *religiosus*

El desarrollo de esta postura implica la asunción abierta de una *ontologización*, o al menos de un alcance transhistórico de la *dimensión simbólica* a través de la diversidad de las formaciones culturales histórico-concretas, lo que significa que más allá de reducir la noción de hombre a *homo sapiens, homo faber, zoon politikon* u *homo parlante*, se le asume simultánea y fundamentalmente, como *homo simbolicus* o *religioso*, dimensión ignorada tanto por el cientificismo como por el historicismo, que sólo reconocen como causas "reales" aquellas que pueden demostrarsepor medio del "método científico" o que se manifiestan como dato en su segmentación de historia "efectiva". Sin embargo, la *cultura*, en el sentido de *cultus* o *cultivo* de una relación consigo mismo, la comunidad, los hombres y la *Naturaleza*, alude no sólo a la reproducción material de la sociedad sino, así mismo, a la proyección de la figura comunitaria que el *homo symbolicus* o *religiosus* proyecta a fin de que la reproducción material de su comunidad, lejos de agotarse en la satisfacción de las necesidades de sobrevivencia, acumulación y dominio, apunte a su enlazamiento con los dioses. Pues el hombre no puede sostenerse en el universo sin creer en un orden superior, con el cual su vida cobra plenitud. En su expresión plena, apunta M. Lavaniegos, el *homo symbolicus* incluye, en la onda expansiva de lo sagrado al *homo ludens*, *eroticus, esteticus o aristicus*, conjunción de fuerzas múltiples y diversificadas, en cuya comprensión se juega la radical profundidad y especificidad del *anthropos*.[9] Esta concepción *pentadimensional* del hombre (*Homo sapiens, Homo habilis, Homo parlante, Zoon politikon* y *Homo simbolicus*) es la que guía y articula al conjunto de la interpretación de la cultura como dimensión simbólica, pues sólo restaurando la complejidad del "objeto" de estudio accedemos a su auténtica concreción comprensiva.[10]

[9] M. Lavaniegos, Seminario "Las estructuras antropológicas del imaginario", CRIM, mayo/junio, 2005.

[10] Desgajar y enfocar aisladamente como causalidad determinante cualquiera de las dimensiones humanas a las que nos hemos referido implica, teóricamente hablando, la reducción y el empobrecimiento de la dimensión cultural o antropológica.

Psico-historia

La noción de *psico-historia*, a mi modo de ver, constituye otro de los conceptos claves de la hermenéutica simbólica para comprender de una forma nueva la historia del desarrollo humano y su devenir. Esta noción, acuñada por Erich Neumann, uno de los discípulos más emblemáticos de la Escuela de Eranos, pone el acento en el campo del análisis histórico cultural, de una *relativización* de los relatos históricos como meros hechos al apuntar a un mayor progreso en la escala del dominio de la contigencia natural y social.[11] Desde esta perspectiva, ni la temporalidad histórica avanza en una sola dirección irreversible, ni el progreso se define sólo en términos técnico-económicos o de complejidad institucional socio-política.

Si añadimos al análisis de la historia de la cultura (arqueología, antropología, sociología y desarrollo técnico-científico) el correlato de una investigación *arquetípica* o de las ideas en sentido platónico que han guiado el desarrollo de las culturas, tenemos que más allá de una serie de datos y hechos objetivos y ordenados cronológicamente como desarrollo y progreso ascensionales, la historia de la humanidad registra en épocas pasadas momentos de una clarividencia y humanismo excepcionales, de la misma manera que momentos de regresivo delirio derivados en masacre y exterminio, no obstante el hiperdesarrollo técnico y científico, por ejemplo, la Modernidad.

Este enlazamiento del registro de los hechos históricos con la dinámica de la *psique* es conceptualizado por E. Nuemann como *psicohistoria*, proceso que asume el estudio del hombre y sus expresiones, vinculado con el desarrollo de la *relación conciencia/inconsciente*, como fenómeno decisivo de la historia y la cultura. Pues de manera semejante a como en el niño la conciencia no brota de manera espontánea sino que supone siempre un difícil proceso de maduración, así el proceso de *humanización de la humanidad* no es un hecho dado con la aparición del hombre en la tierra, ni tampoco el resultado futuro de un creciente dominio, sino que responde, como componente estructural de un organismo humano, a un proceso complejo de *desarrollo* de la relación de la conciencia con el *inconsciente*.[12]

[11] E. Neumann, *The Great Mother*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

[12] Por decirlo así, una cierta distancia respecto a sus deseos hasta la conformación de un Ego fuerte y, a continuación, una nueva apertura de este Ego así constituido en el mejor de los casos hacia su desarrollo en un *Sí-mismo* creativo y esforzándose en armonizar su relación espiritual con lo desconocido (la Naturaleza y los hombres).

Pues, como dice Jung, si las "imágenes primordiales" o, en palabras de Eliade, los "modelos ejemplares de creación" permanecen conscientes de algún modo, la energía que les corresponde puede afluir al hombre, pero si éste ya no consigue mantener la conexión con ellas, surge el "prejuicio emocional" o "animoso" que desencadena el complejo, la neurosis o la angustia, por lo demás, rasgos típicos de la historia modernizadora de Occidente.

Según Neumann, habría que cuestionar si lo que Occidente denomina "Historia", "Realidad" o "Progreso", no es en verdad sino una interpretación parcial, acrítica y etnocéntrica de lo social, derivada de la supuesta superioridad de la cultura greco-cristiana sobre el incipiente desarrollo de los nativos de las colonias; con todo lo cual, el proceso histórico se concibe como si estuviera encaminado a encontrar en el "Fin de la Historia", en el modelo *ad infinitum* del "Progreso" y su mundialización, la cumbre universalizada de la realización humana.

Vista la historia como "orden, progreso y dominio racional" irreversibles, Occidente se presenta a sí mismo como la "vanguardia" de la humanidad y justifica lo que llamamos la globalización de su modelo estratégico, socioeconómico y cultural a la par del aplastamiento de cualquier resistencia en cualquier ámbito planetario, convencido fáusticamente de que su empresa es la de crear formas de vida más "civilizadas".

Neumann propugna por la sustitución de esta visión de la Historia (ascendente, recta o progresiva e irreversible) por la comprensión de cada una de las diversas culturas del planeta, no como "eslabones de una cadena" en el cenit de la cual el Primer Mundo aplasta a los países subdesarrollados, encadenados a tradiciones atrasadas y atávicas, sino como "individualidades" culturales, representando cada una de ellas un cierto estadio de la "tendencia fundamental de la vida psíquico-cultural"; es decir, apuntando desde su irreductible especificidad como *humanidad* hacia el desarrollo de su conciencia.

Pues la "humanización de la humanidad", dice, no es un hecho consumado *a priori*, sino que alude a un *proceso de humanización* semejante al *proceso de individuación* que atraviesan todos los sujetos en la conformación de su personalidad. Un proceso análogo al de la configuración de la psique individual ocurriría con las culturas. Este proceso se corresponde con lo que Neumann llama una "historia originaria de la conciencia" (*Ursprungsgeschite*) que caracteriza a la narración de los avatares de la psique en la conformación de su *Sí-mismo* tanto en la historia individual como en la colectiva.

La *conciencia* del *Yo*, pues, no es sólo un hecho objetivo y racional; se realiza en la experiencia atravesando también diversos estadios arquetípicos que van desde el surgimiento de la psique —aun en su estado fetal, conteniendo al inconsciente transpersonal (*estadio ourobórico*) y pasando por su diferenciación aún dependiente de la madre (*estado matricial*) y su emancipación heroica (*estadio patriarcal*)—, hasta alcanzar, por fin, no la madurez sino una cierta sabiduría; es decir, la conjugación de la conciencia matricial y de la conciencia patriarcal en el *Sí-mismo*, relación que alude al *hierogamos* o "unión sagrada", en el *Ser*, entre la conciencia y el misterio, *mythos* y *logos*.[13] Me parece que el "pensamiento dual", un rasgo propio de Mesoamérica y común a diversas culturas antiguas, apunta fundamentalmente hacia esa conjunción que se devela, para el hombre religioso a nivel individual y comunitario, como una *iniciación* en el misterio del cosmos.

> ¿A dónde iré?
> ¿A dónde iré?
> El camino del Dios Dual
> ¿Por ventura es tu casa en el lugar de los descarnados?
> ¿Acaso en el interior del cielo?
> ¿o solamente aquí en la tierra
> es el lugar de los descarnados?
> (*Cantares mexicanos*: fol. 35.)

Desde esta perspectiva psicohistórica, para Neumann, la distinción usual entre Antigüedad, Edad Media y Modernidad, en realidad resulta superflua, pues, en un análisis más profundo, lo que descubrimos desde los orígenes de la Modernidad vinculada al creciente domino y control de la Naturaleza, es que el llamado "progreso" se encuentra fijo en la figura del hombre occidental, moviéndose en un ritmo pendular que oscila entre la emancipación del hombre respecto de la naturaleza, en un extremo, y la conciencia respecto del inconsciente, por otro, obstruyendo así la integración armónica de estos dos polos de su desarrollo.

Sin dejar de reconocer la contundencia de los hechos históricos, sin embargo, es importante reconocer la autonomía del desarrollo de la psique (conciencia/inconsciente y que suele confundirse con el desarrollo de la

[13] Véase Ll. Duch, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998.

razón) y observar el carácter específico de su devenir respecto al progreso moderno; aspecto clave (me parece) para comprender y contrarrestar los síntomas de la violencia propia del orden occidental, fundado en la ignorancia del inconsciente, su colonización y embrutecimiento, incluso, racionalmente incrementada.

Desde esta perspectiva de la cultura como *psicohistoria,* en primer lugar, el *desarrollo de la conciencia* es un fenómeno decisivo de la historia social; segundo, el desarrollo de la conciencia no coincide siempre con el progreso científico-tecnológico de la modernidad que sí, por el contrario, reclama una reorientación humanizada.

La historia de Occidente, como bien lo señala la crítica de la Ilustración, se alza sobre la emancipación y el progreso material que, sin embargo, corre ajeno al del espíritu, sobre todo en su forma moderna de "razón subjetiva" o "instrumental" (Adorno y Horkheimer). (No insisto aquí en la crítica a la modernidad que ya diversos autores han realizado de manera contundente.[14])

La tendencia occidental hacia el dominio y la emancipación de la *Naturaleza*, simbólicamente, se plasma en el mito del héroe que mata al dragón. Psíquicamente, sin embargo, el predominio de esa tendencia pertenece también a un estadio específico del desarrollo de la psique, el de la "conciencia patriarcal", que no es el último y que implica la represión y/o exclusión de su opuesto complementario. Nuestra cultura se alza, pues, sobre esta parcialidad, defecto o vacío, con los consecuentes peligros a los que nos conduce la celebración de los mismos como hazañas o virtudes absolutas e indiscutibles. Psicológicamente, la modernidad y su proyecto de progreso y dominio se relacionan con el proceso de construcción de un *Yo* separado (mónada, individuo, átomo), por un lado, de la totalidad de la psique; y, por otro, ajeno al devenir del mundo. De este modo, se inaugura la contraposición entre conciencia e inconsciente, sujeto y mundo, hombre y Dios, hecho inédito en la historia de las culturas antiguas, en la que el hombre se entendía como fragmento del precario orden del universo del que también se sentía responsable.

A partir de esta supremacía del *Ego* y su *Razón*, los contenidos inconscientes, originalmente proyectados sobre la realidad exterior dotándola de dignidad simbólica o sagrada, pasan a ser reconocidos como "realidades infantiles", puerilidades prelógicas a eliminar, hasta que, como dice Durand,

[14] Véase B. Solares, *Tu cabello de oro Margarethe. Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad, Libro-homenaje a Dialéctica del Iluminismo*, México, Porrúa-UIC, 1995.

"En un mundo formal en el que el espacio vacío del azar se encuentra separado de un tiempo demasiado lleno de necesidad, la *libertad* humana, es decir, el poder de dar *sentido*, desaparece ya sea en nombre de la indiferencia, ya sea en nombre de la fatalidad".

Así des-simbolizada, tendencialmente, la vida se convierte en la "realidad objetiva" en la que ya no intervienen los dioses. Los impulsos inconscientes, que antes se imponían al *Yo* como potencias cósmicas, quedan recluidos en la subjetividad y, gradualmente, son controlados por la conciencia y la razón de un *Ego* que permanece inmaduro.

Si desde esta perspectiva de análisis *psicohistórico*, consideramos a Occidente como fragmento de un *conjunto de constelaciones* culturales tendiendo al desarrollo de la conciencia, se vuelve claro el estadio en el que se encuentra nuestra cultura, ya desde el inicio de la Era cristiana: el estadio "heroico/patriarcal", en el que el *Yo* se empeña convulsivamente en dar muerte al pasado (*destino matricial*) que se le opone en forma de monstruo devorador (cuerpo) y obstáculo oscuro (deseo) al prevalecimiento de su fuerza, racionalismo y cálculo. De ahí la orientación unilateral hacia el futuro "luminoso", "novedoso" y, sobre todo, más "confortable" de la época moderna, que sólo se logra a partir de un control y dominio constante de la naturaleza, el ideal de emancipación del *Yo* respecto de la misma (su autocontrol) y la liberación del individuo respecto de la comunidad, de la que de ninguna manera se siente parte responsable.

En el momento presente del desarrollo occidental, el principal peligro de este proceso, a decir de Neumann, se concreta en el riesgo de prolongar unilateralmente esta emancipación de la *Razón*, del *Logos* o del *Ego* hasta su escisión del inconsciente, del mito y el *Sí-mismo*, proceso a partir del cual la conciencia misma que queda embaucada y la personalidad se atomiza. Occidente se sitúa así en la cima de un desarrollo que no es el único, ni mucho menos el de la realización de un desarrollo personal, anímico y comunitario.

No sólo la falta de integración de la psique (conciencia/inconsciente) sino además su rechazo y desconocimiento son en Occidente los factores que impiden el desarrollo de la conciencia y la personalidad como un todo; elementos que obstaculizan la comprensión y la posibilidad de contrarrestar los síntomas de la violencia y la intolerancia propias de la Modernidad, fundada en la ignorancia del inconsciente, la desacralización de la dimensión religiosa del ser, la instrumentalización del mito, así como en la colonización y embrutecimiento del imaginario creativo a través de los *mass media,* pro-

cesos de aculturización incrementados sin precedentes en las últimas décadas del siglo XX.[15]

Conclusión

En estas páginas he intentado llamar la atención en algunas de las claves de una perspectiva de análisis cultural que considero decisiva para la comprensión del hombre en el momento presente. Más que profundizar en una sola disciplina científica, me parece importante hoy la integración y síntesis del conocimiento logrado hasta ahora gracias a las distintas disciplinas científicas y humanísticas (antropología, psicoanálisis, historia, neurobiología, etc.) en el conocimiento del fenómeno humano.

En lo que respecta al análisis de la religión, ámbito complejo y problemático a lo largo de la historia de Occidente, me parece que, sobre todo, habrá que cuidarse de reducir a la religión a dogma cerrado o ideología política; antes bien, la riqueza de su análisis deriva de un estudio que incida en la comprensión de la religiosidad como una *dimensión* humana. El comportamiento religioso no es una mera sobrevivencia de la mentalidad prerracional, o un medio de justificación de regímenes ideológicos, sino un elemento constitutivo del pensamiento humano y su lenguaje simbólico. Sin duda, el estudio de la religión, las creencias y los símbolos comienza a llamar la atención de los investigadores. Es de esperar que no se trate de una nueva tergiversación de los términos sino de su profundización como ámbito decisivo de la experiencia humana.

[15] Véanse los agudos análisis de los medios de comunicación de masas efectuados especialmente por Paul Virilio.

Sistemas de creencias y modernidad: la religiosidad implícita en la era del desarrollo del mundo occidental

Daniel Gutiérrez Martínez

Modernidad, religiosidad y espíritu del tiempo

Uno de los mayores interrogantes de todos los tiempos referentes a la noción de religiosidad, particularmente del mundo actual, es aquel que se víncula con la constitución de los elementos simbólicos que terminan por conformar parámetros de identificación, comparación e interpretación en los grupos y miembros de una sociedad. Precisamente la religiosidad es aquella percepción grupal y/o colectiva proveniente de una concatenación de imágenes que generan sentido, tanto de pertenencia como existencial, a grupos y personas dadas, lo que permite que dicha población logre *comunalizarse*, es decir, llevar al ámbito de lo sagrado la relación interna de un grupo dado, cristalizada en ideas, opiniones, percepciones...[1] Al comunalizar, dicha gestación de sentido se vuelve sagrada, es decir, propia y única del grupo de pertenencia, e intocable para todos aquellos fuera de la comunidad de pertenencia. Se comparten así significados de ciertas imágenes que generan sentido solamente a un grupo de pertenencia en constante formación. En otras palabras, es un código descifrable sólo para aquellos que comparten dichas significa-

[1] De la palabra latín *communio*, que significa *compartir en común*. *Communio legis* llamaban los romanos a la comunidad de leyes; es decir, al hecho de estar afectados todos por las mismas leyes; *communio vocum et literarum*, a la comunidad de lengua y literatura; *communio sánguinis* llamaban a la comunidad de sangre. El término procede directamente del adjetivo ***communis***, que significa común. De éste deriva la palabra ***communitas***, que traducimos por comunidad. Para los romanos, además del valor que actualmente damos a esta palabra, tenía el de sociabilidad, amabilidad, afabilidad, que no hemos descartado.

ciones de imágenes. Así, la religiosidad significa un conjunto de creencias ritualizadas que generan grupo y sentido de pertenencia que se sacraliza dentro de la relación grupal, en donde no necesaria o únicamente tiene que existir una relación institucional o confesional de alguna Iglesia específica y/o establecida para que se manifieste y se pueda gestar.[2]

Lo anterior evidentemente extiende la definición más conocida o común de la religión que es aquella asociada a una institución específica con ritualidades concretas que terminan por consolidarse en lo que se llaman liturgias, y en donde éticas de vida (puntos en común de personas en una comunidad) terminan por verse regidas a partir de morales establecidas particulares (códigos y reglas de comportamiento en comunidad, aprobada por todos) a un grupo específico (véase una Iglesia o una congregación). De este modo, podemos afirmar la existencia de religiosidad sin religión, pero no hay religión sin religiosidad. Dicho de otro modo, puede haber sacralización de un compartir en común, sin referirla a una institución específica o una Iglesia en particular. No obstante la mayor parte de las propuestas conceptuales, parecería que los ámbitos de lo sagrado y lo simbólico se resumen al análisis de la religión, o sea, de la institucionalidad, y se deja de lado el estudio aislado de la religiosidad y de las creencias para entender la esfera de los simbólico.

Las creencias, por su parte, son el punto básico de toda conformación de religiosidad y por consiguiente, de toda religión. La creencia es la posibilidad de sacralizar un conjunto de imágenes en una comunidad, es decir, imágenes que son incuestionables, pues son el fundamento y la base de dicha comunidad, que necesitan constantemente recordarse en su significado (anamnesis) mediante repeticiones y manifestaciones continuas (ritualidad). De hecho, los debates, al menos en el ámbito sociológico y hasta la llegada de los eventos en septiembre de 2001, aludían la mayoría de las veces a que las cuestiones de la *religión* se circunscribían, con la llegada de la Modernidad, a procesos paulatinos de decadencia o de desaparición de la misma; o bien, por el contario, algunos aludían al fenómeno paulatino del llamado *reencantamiento religioso del mundo*, es decir, al regreso de lo religioso en el espacio secular, tanto en el ámbito de los movimientos fundamentalistas, como en la emergencia de las llamadas “religiones a la carta”. Algunos otros han

[2] La palabra que en griego denominaba a la **comunidad** de los cristianos era ekklhsia (*ekklesía*), que significaba y sigue significando asamblea, congregación, comunidad. Es la que hemos traducido nosotros como Iglesia, con la que denominamos tanto los lugares de reunión de los cristianos como las comunidades de los mismos, y especialmente, en mayúscula, la comunidad de todos los cristianos (Iglesia católica, Iglesia evangelista, Iglesia luterana...).

hablado de fenómenos de la multirreligiosidad urbana y el pluralismo religioso. Hay quienes plantean desde un discurso más radical (relativo a *raíz*) que lo religioso en el mundo actual no es más que un proceso de transfiguración de la religiosidad ya existente en el mundo antiguo, pero ahora insertada en el mundo contemporáneo y en el ámbito de lo político.

Ahora bien, si nos remitimos a una perspectiva antropológica para analizar la religiosidad, postularíamos que a partir del análisis de las creencias y de las esferas simbólicas propias de las sociedades es posible comprender no sólo la constitución de procesos de comunalización, sino de igual modo los cambios de significación y de sentido de lo sagrado que se dan a lo largo de los umbrales etno-socio-históricos de las sociedades. En otras palabras, por medio del análisis de las creencias y símbolos compartidos en una sociedad dada se pueden desentrañar, analizar, diagnosticar las ideas, discursos que fluyen en el ambiente societal y con ello, dicho sea de paso, entender la manera en cómo se constituyen procesos de dominación discursivos que terminan por afectar de manera importante la vida cotidiana, en la concepción del mundo de las personas y grupos y en la transformación-elaboración del entorno. Tal es el caso, como se denotará aquí, con el discurso del desarrollo que ha acompañado desde hace al menos 500 años al proyecto de la Modernidad establecido en el mundo occidental. Lo anterior significa, en términos análiticos, que a partir del estudio de los sistemas de creencias contenidos en cada contexto geo-temporal, podemos desentrañar el establecimiento, veáse la imposición-dominanción de un conjunto de símbolos, creencias e imágenes que terminan por denotar las formas de vivir y pensar dominantes de una época, y con ello, presentar el *espíritu del tiempo* existente con sus vicisitudes y consecuencias, lo que termina por influir en nuestras formas de interrelación, incluso de manera no consciente (noción de *habitus*).

Al respecto, se ha resaltado de qué manera al estudiar los sistemas de creencias de una sociedad particular se pueden denotar modos particulares de actuar y de transformar en/el mundo de un grupo (noción de desarrollo). Así, E. Durkheim, al estudiar las sociedades "primitivas", hizo referencia a un sistema de creencias que se sustentaba principalmente en elementos simbólicos vertientes del totemismo, del animismo, etc., y que terminaban por consolidar un tipo de solidaridad social que denominó mecánica, y que referían a modos de actuar en el mundo. Para Weber precisamente la "coincidencia" histórica en la región norte-este de Alemania, entre una ética in-

tramundana calvinista del trabajo (*Beruf*- vocación) y un espíritu específico del mundo, cambió la trayectoria que ya traía consigo el capitalismo en el mundo occidental.

La clásica imagen del medievo podría servir de ejemplo, pues durante un tiempo muchos autores la caracterizaron como un sistema de creencias en donde las relaciones de los seres humanos con el más allá era de tipo eclesial-monoteísta; es decir, con una sola entidad divina institucional de lo sagrado, hecho que justificaba al parecer una organización política y económica, verticalmente jerarquizada. Lo mismo se podría decir con relación a la llamada "licuidad en los sistemas simbólicos de interpretación (Bauman)" de nuestros tiempos modernos, léase postmodernos, que parecen ir a la par con nuestros comportamientos nómadas (Maffesoli) que irrumpen lo institucional y favorecen lo efimeramente simbólico, representando en nuestras sociedades formas de producir y consumir efímeras y fragmentadas. Cada uno de estos ejemplos, independientemente del debate que generen, permiten constituir una constante interpretativa acerca de las formas de actuar, de organizar y gestionar los intercambios y los sentidos de la acción y de pertenencia que se viven en una época o tiempo específicos.

Estos intercambios y sentidos son perceptibles en los modos de expresión societal que se dan y se presentan; es eso lo que se denomina un *Espíritu del tiempo* (*Zeitgest*), tal y como sucede con la llamada Modernidad, que es interpretada por algunos como un *Espíritu del tiempo*, cuyo discurso y proyecto se han sostenido y se siguen sosteniendo a partir de un sistema de creencias particular que rige aún los esquemas del imaginario colectivo que se viven día con día en dichas sociedades. Lo anterior supone que el *Espíritu del tiempo* de la Modernidad se ha basado y fundamentado particularmente en la sacralidad del individuo y del racionalismo instrumental, cuya emancipación se ve representada con el constante progreso material de todos los pueblos del mundo que se conforma en los *futuros prometidos* a lo largo de generaciones en el tiempo. Lo anterior ha sido denominado como una dinámica soteriológica de la vida social característica de las sociedades llamadas modernas, y que no sólo está estrechamente ligada con la concepción del Desarrollo que se ha planteado desde la llamada era industrial, sino que de igual modo se asocia con la incuestionabilidad de sus fundamentos y principios (erradicación de la pobreza, bienestar común, mejoramiento de la vida material de los pueblos). Esto es posible precisamente en razón de que existe un espacio social simbólico compartido (espíritu del tiempo) que llamamos Modernidad.

Así es del lado del análisis de las creencias que sostienen dichas dinámicas que podemos vislumbrar los modos de comportamientos de los grupos humanos hoy, y su aceptación en cuanto a los principios que fundamentan las formas de transformación del entorno (desarrollo).

En suma, los contextos geográficos e históricos se pueden leer a partir de las dinámicas internas (principios y fundamentos) que se esbozan en los sistemas de creencias que dan sentido a las acciones y transformaciones del mundo (desarrollos). Lo anterior significa que no hay civilización o grupo humano que pueda advenir sin la existencia de un sistema de creencias propio; no hay sociedad sin creencias que no estén vínculadas con lo simbólico y lo sagrado, que no que influyan o alteren las acciones de los seres humanos y, más aún, los sentidos de las acciones de las personas y grupos humanos. De este modo, el trabajo que aquí se plantea llevar a cabo sería útil para estudiar la manera en la cual se constituyen las relaciones dentro de los sistemas de creencias para entender los procesos socio-históricos en los que se sumerge una sociedad dada, y en lo particular, comprender los elementos simbólicos y las sacralizaciones modernas que fundamentan y han legítimado los procesos socio-históricos del desarrollo actual. Para ello, apelaremos al ánalisis de los sistemas de creencias, particularmente al sistema de creencias inscrito en la lógica de la Modernidad occidental. De esta manera, la noción de creencia y su referencia con una forma de religiosidad (creencias expresadas en los discursos y en las prácticas cotidianas asociadas a un grupo específico y/o vinculadas con una percepción/interpretación del entorno), describe claramente la lógica inscrita en los sistemas de creencias. Cuando hablamos en términos de religiosidad hacemos referencia, pues, al hecho de que se trata de ritualidades que llevan a cabo los grupos humanos y que permiten dar significado a la relación que mantienen con su entorno, a la vez que generan lazos sociales y emocionales con el grupo al que se dicen pertenecer. Por ende, esto significa que los procesos rituales, como parte inherente de una religiosidad en los seres humanos, son esencia de la sociedad y nunca desaparecen, sino que se transforman, se desplazan a otras esferas de la convivencia humana. En este sentido es que se puede hablar de una religiosidad mágica, una mítica y una institucional-religiosa, con énfasis precisamente en lo que tiende a predominar en los rituales, lo cual no significa, insistimos, que tienda a desaparecer. Es así que la noción de *Sistema* adquiere toda su pertinencia para el análisis de la religiosidad. Por el contrario, el análisis de la religión nos permite analizar la manera en la que

un conjunto de códigos doctrinales (moral) y de liturgias (ritos-legitimatorios) conforman las grandes corrientes teológicas (instituciones eclesiásticas).

La conformación de los sistemas de creencias como forma de análisis de los cambios societales de larga duración

Un sistema de creencias es aquel conjunto de interacciones simbólicas que se dan en la socialidad diaria, vinculadas con la comunicación con lo trascendental. Este sistema incluye en su lógica interna un grado emocional alto, un *vivencial* subjetivo, pero conteniendo al mismo tiempo un conjunto de prescripciones (normas, reglas, límites, indicaciones) que permiten coordinar y moldear las creencias grupales, personales y su relación con el entorno. Este sistema de creencias se constituye teóricamente por esferas y/o procesos interdependientes, pero en constante retroalimentación, a saber: las esferas mágicas, las míticas, las religiosas y las cientistas. Así, mito y magia conforman y constituyen todo proceso de religiosidad y su cristalización en las llamadas religiones, que para nuestro caso (y como se dara cuenta en las páginas subsiguientes) aluden al denominado "desarrollo de los pueblos". Referimos así a un complejo conceptual (mito magia, religión/ cientismo) que conforma cualquier sistema de creencias, incluso, como es nuestro caso, lo que denominaremos la religión del Desarrollo y sus respectivas Iglesias, constituidas por el mito del progreso, la magia de la tecnología y ritualidades que la acompañan.

Efectivamente, un sistema de creencias involucra a toda una red de elementos interconectados y estrechamente relacionados entre sí, con carácter autónomo, pero que constantemente se transforman según su entorno, aunada la relación que mantienen entre sí y su coyuntura geo-temporal. Todo sistema de creencias se constituye por la estrecha relación que mantienen entre sí los procesos mágicos, los procesos institucionales religiosos, los discursos míticos, y para el caso de nuestra sociedad se agrega la racionalidad cientista, englobando en una interdependencia continua todo el ámbito de lo sagrado. Cabe mencionar que la fuerza que puede adquirir un sistema de creencias sobre el sistema de representaciones e interpretaciones en una sociedad dada, radica en su poder de coherencia interna, en su infalibilidad, a pesar de las contradicciones mismas que siempre puedan existir en los discursos que surgen de dicho sistema.

Ahora bien, al tener efecto sobre un grupo específico o una sociedad dada, un sistema de creencias, moldea los comportamientos y las *formas de transformación del mundo*. Cada una de estas formas representa relaciones de poder, que pueden resultar en lógicas de dominación, lo cual se traduce en lógicas de legitimación sobre la manera de traducir, interpretar y representar lo simbólico y material del mundo.

En este sentido es que planteamos que por medio del estudio de un sistema de creencias se pueden percibir los cambios societales en el largo plazo, pues si se observa la predominancia que uno de los procesos puede tener sobre los demás (mágico, mítico, religioso, científico), su intensidad en la relación con los demás, su frecuencia de emergencia, su elasticidad, su viscosidad, en suma, su *forma*, dan cuenta de los cambios en las formas de actuar, de ver, de comportarse frente al mundo. Ahora bien, el hecho de que un proceso domine a los demás no significa en términos antropológicos y estructurales que los demás procesos desaparezcan.[3] Sin duda, esta cuestión plantea la apropiación legítima de dictaminar lo que es o no válido de sacralización, sea que se trate de contextos mágicos, míticos, religiosos o seculares.

Religión, religiosidad y lo sagrado como formas diferencidas de lo simbólico

En el sentido etimológico extenso y estricto del término, religión (*religare*) no hace más que expresar creencias compartidas y consensadas en una sociedad específica; hace unión, religa a los seres humanos en una sacralidad grupal. Ahí se ejerce una construcción simbólica, pero no menos real de una sociedad. Ahí se comparten formas de actuar mutuas, que van constituyendo una misma tradición, y por ende, una cultura de pensamiento. Sin duda, a pesar de esta propuesta conceptual, el término religión se ha encajonado de manera paulatina al ámbito institucional; es decir, al ámbito de las Iglesias y lo eclesial. Al respecto, Durkheim plantea que toda experiencia social es propiamente religiosa, a condición de que sea plena, pues se trata de un componente universal de la vida social. De manera que para que las ambigüedades

[3] Si regresamos a los ejemplos anteriores, se podría decir que en las sociedades que Durkheim llamó "primitivas", el elemento mágico tendía a predominar en gran parte en la relación con lo trascendental, en las cuestiones de lo simbólico y en la descripción de lo sagrado. En el Medievo, en proporción, el aspecto institucional de la religión tendía a predominar, pero ello no significó que los otros procesos hubiesen desaparecido.

del ser humano sean eficaces, éstas deben encarnar un sistema de prácticas y creencias institucionalmente definidas y sancionadas; quiere decir que el fenómeno religioso no se reduce a la experiencia subjetiva por individuos particularmente dotados de sentido con el más allá, sino que es principalmente una actividad simbólicamente compartida.

Ciertamente toda religión es una organización, con jerarquías y funciones a cumplir, que nos permite diferenciar entre lo de adentro, la comunidad/lo sagrado, lo exterior y lo profano. En este sentido, la religión puede ser considerada como un dogma, pero ésta, como veremos con la magia, mediante los cultos y los ritos, funciona como catarsis y restaura la solidaridad del grupo. La interpretación de la propuesta clásica sobre la noción de religión se ha confinado por lo general a la esencialidad de la religión y su división entre sagrado y profano, definiéndola como una organización de creencias relativas a las cosas sagradas y que unen a la comunidad en Iglesias y a quienes se adhieren a ellas. En este sentido es que sólo la sociedad queda como completamente sagrada (Durkheim). Sin duda, esto nos obliga a hacer una diferencia en términos teóricos entre el concepto de religiosidad y el de religión imputada por la interpretación que se ha hecho de la tradición clásica sociológica de la religión.[4] Aquí encontramos en cierta medida el meollo del asunto epistemológico en torno a la cuestión de la religión y la religiosidad. Ambos términos son fenómenos característicos de todas las sociedades humanas, pues la religiosidad es la unión emocional y espiritual de un grupo con respecto a ciertas interpretaciones del entorno y relacionadas con la alteridad (sagrada o simbólica), y la religión se encarga de mantener esta unión (*religa*) a partir de la administación y gestión de dichas interpretaciones; por tanto, la religión está vinculada al poder, y la religiosidad a la potencia. La primera se encarga de alimentar el imaginario; la segunda, de gestionarlo y alimentar el material simbólico.

Ahora bien, la religiosidad tiene que ver con prácticas *comunitarias* y la religión con el dictamen de las normas obligatorias de dichas prácticas y con la interpretación correcta que deben tener dichas normas (dogma y moral). Por tanto, ambos términos dan cuenta de hechos sociales humanos, en donde la experiencia religiosa se ve reflejada en el tejido social al cual se le intenta dar sentido. No se trata de imágenes lejanas de un *Ideal* inaccesible (teodicea), sino de un ingrediente esencial en la constitución y el manteni-

[4] En la actualidad se habla más bien de Sociología de las religiones y ya no "de la religión", lo cual denota los cambios sutiles que ha habido a lo largo de la disciplina desde su misma connotación.

miento de cualquier cultura. Cabe distinguir que si la religión y la religiosidad se sustentan sobre una práctica comunitaria, la ética es una práctica colectiva; son orientaciones normativas donde se vive la vida profesional (pública) y la vida personal (privada), por lo que estudiar la religión en la actualidad permite conocer la manera en la cual algunas formas simbólicas se vuelven obligatorias, e incluso restrictivas.

Lo anterior reitera que la religión es también eficaz, tanto como la magia, pero de manera más perenne que la primera. (Sobre este punto volveremos más adelante.) En este sentido, vale recordar que toda sociedad está gobernada por creencias ampliamente compartidas, y éstas, evidentemente, siempre están alimentadas por los imaginarios que se van concatenando a lo largo del tiempo, y es a partir de las transmisiones culturales que se genera sociedad; es decir, formas de actuar, de pensar e interpretar el mundo (religiosidad). Efectivamente, no hay sociedad sin religiosidad, ni religiosidad sin creencias, ni creencias sin tradición, ni tradición sin legitimidad, ni legitimidad sin sacralidad, ni sacralidad sin rituales, ni rituales sin símbolos.

Dicho lo anterior, podemos establecer que las creencias (en este caso religiosas) en el ámbito interpretativo de la Sociología de las religiones, la religiosidad en sentido amplio, es siempre común a una colectividad delimitada que se adhiere y practica los ritos que le son solidarios. No se trata sólo de aceptar a título individual el consenso simbólico con el entorno enigmático, y no solamente aceptar por todos los miembros de una colectividad dichas interpretaciones (o manifestaciones), sino tener en mente que se trata de aquello que pertenece al grupo y produce unidad.

Lo anterior significa que los actores siguen creyendo, principalmente a raíz del mantenimiento grupal que se hace de la ritualidad en la práctica religiosa de las creencias. La religiosidad se sobrepone al ámbito estricto de la religión contenida en las instituciones religiosas (religión). En este sentido, la ritualidad es la esencia misma de la religiosidad, aunque sigan existiendo planteamientos que sólo pueden ver fenómenos de religiosidad en las esferas clásicamente determinadas como tales, sea por la institución eclesiástica, sea por las mismas teorías sociales científicas que fundamentaron su existencia a partir de la supuesta separación entre aspectos llamados de sacralidad (y por tanto, íntimos, particulares a la vida privada) y aquellos llamados profanos, característicos de la vida pública y política; es decir, colectiva y grupal.[5] Así, no sería aventurado

[5] Véase Mircea Elide, *Le sacré et le profane*, París, Gallimard, 1965 [edición en español: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1974].

describir al *homo-religiuos* de la actualidad como un agnóstico-profundamente-creyente denominado un *homo-credos*. Esto significa tomar la medida de la dimensión social de los hechos colectivos y *afirmar su permanencia simbólica*. Todo lo anterior nos lleva a pensar que incluso en la modernidad existen formas de religiosidad implícita.

La transfiguración de la religiosidad y las formas de religiosidad ímplicita en la Modernidad

Si esta tesis sobre los procesos contenidos en las formas de religiosidad, sobre la ineluctabilidad de la religiosidad en las sociedades, sobre la constitución de los sistemas de creencias como una noción heurística que nos permita comprender los cambios y las coyunturas histórico-geográficas en cada sociedad, es al menos comprendida, se podría postular la existencia de la *transfiguración social* de la religiosidad. Es decir, se trata de formas religiosas que en el ámbito de lo social toma otros matices distantes de los anteriores. Se trata de formas que al transfigurarse en el ámbitro de lo simbólico legitiman otros procesos interpretativos y de representación. Se trata del paso de una forma de legitimación y dominación de lo simbólico, a otra contextualizada en el tiempo y el espacio. En este texto no se buscará específicamente describir estas transfiguraciones a lo largo del tiempo, sino más bien exponer, primero en términos teóricos y después empíricos, cómo se pueden leer estas transfiguraciones, estos cambios de religiosidad, y sobre todo cómo se van legitimando, particularmente al tomar como caso de estudio la era de la llamada Modernidad, considerada en este texto como un proceso que contiene en su lógica misma un sistema de creencias que la legitima y la constituye como una contenedora de valores universalistas, sobre todo a partir de la interrelación que mantienen entre sí la lógica institucional del desarrollo, el discurso mítico del progreso y el aspecto mágico de lo tecnológico.

Esto último tiene relación de manera muy directa con lo que llamamos el *Espíritu del tiempo* y con la manera en la cual repercute en lo cotidiano y en la actividad histórica de cada sociedad, y de manera particular, con un ascetismo intramundano de racionalismo de dominio del mundo, mismo que suscitó una *ética de trabajo* acorde con una mentalidad económica identificada con el término acuñado por Werner Sombart en 1902 de un

"espíritu capitalista".[6] Precisamente, sin la existencia de todos esos factores sería imposible hablar en la actualidad de un espíritu del tiempo característico de la Modernidad occidental, con la racionalidad secular y el sistema de creencias que la acompañan. Ciertamente, se puede denominar a dicha Modernidad como la era de la Ilustración, el desencantamiento del mundo, la desmagización del mundo o los umbrales de la secularización (poco importan por el momento las denominaciones que se le asignen); el hecho es que este *espíritu* marca una lógica que es propia a la Modernidad y el racionalismo-secular que la sustenta. Se trata de formas en las que el ámbito de lo sagrado toma otros matices que parecen distanciarse de los sistemas de creencias dominantes anteriores. Esto refleja lo dicho sobre la transfiguración de la religiosidad, donde formas que al transfigurarse legitiman otros procesos interpretativos y de representación. Como hemos insistido, esta situación plantea sin duda la cuestión de la apropiación legítima de dictaminar lo que es o no susceptible de sacralización (moral), lo que es válido o no de expresión (religiosidad). De ahí la importancia de observar en los fenómenos de la religiosidad, el conjunto de creencias colectivas que conforman unidad del grupo, que imponen *comunalización* y que aluden a la legitimidad y la incuestionabilidad del discurso de verdad, como sucede con la llamada Modernidad, constituida en su sacralidad por supuestos valores universales que se expresan, mantienen e imponen a partir de lo que representa la lógica institucional del desarrollo (religiones e Iglesias), el discurso mítico del progreso (mito), y el carisma mágico que ejerce la parte tecnológica de este desarrollo (magia). Lo anterior nos lleva, efectivamente, a esbozar una clave de lectura sobre la Modernidad, en tanto que *Espíritu del tiempo* de la época en que vivimos, como reflejo de un sistema de creencias que contiene elementos que le permiten legitimarse a partir de factores mágicos, religiosos y míticos como discurso universal frente a otros sistemas de creencias existentes. Vale recordar que la modernidad occidental se ha construido bajo el lema de contener principios que se separan tajantemente de cualquier aspecto de religiosidad, es decir, a partir de la capacidad de separar las formas tradicionales de lo religioso y las creencias (lo privado); de establecer las formas simbólicas modernas seculares, así como a partir de la legitimación de las formas sacralizadas de la razón (lo público). En otras palabras, la Modernidad se planteó como no religiosa, y sobre este discurso llevó a cabo

[6] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003, pp. 26-27.

su proceso de legitimación, convirtiéndose este mismo en un discurso religioso *per se.*

Al respecto, Horkheimer y Adorno concuerdan con el diagnóstico de Weber, al definir la Modernidad y la Ilustración como un proceso progresivo e irreversible de racionalización de todas las esferas de la vida social, proceso que comporta, a la vez, la progresiva funcionalización e instrumentalización de la Razón, con la consiguiente pérdida de la libertad y su sacralización.[7] De esta manera, no hay duda de que a lo largo de la consolidación de este espíritu del tiempo otras formas de religiosidad han encontrado su cauce en el discurso mismo de la Modernidad. De hecho, la metáfora de la trinidad cristiana católica donde el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo encuentran sus analogías con la Ciencia, el Progreso y la Razón, retratan bien la transfiguración moderna de antiguas tradiciones; todo ello inscrito en un espíritu del tiempo que comenzó hace ya 2 500 años, pero que se consolidó con la llamada época de la Ilustración y se cristalizó con el proyecto de la Modernidad. Lo anterior significa que el maná heterogéneo y fluido es consolidado y violentamente materializado por los hombres. Pero lo mismo sucede con los conceptos universales, incluso cuando se han liberado de todo contenido figurativo. La misma forma deductiva de la ciencia *refleja jerarquía y coacción*. Así, lo mismo que las primeras categorías representaban la tribu organizada y su poder sobre el individuo singular, así todo el orden lógico, dependencia, conexión, extensión y combinación de los conceptos están fundados en las correspondientes relaciones de la realidad social.[8] Como veremos más adelante, estas analogías no son más que ápices de relaciones mucho más estrechas de las que nos podemos imaginar entre el judeocristianismo y el racionalismo secular, y su avatar como el Desarrollo. Esto será lo que llamaremos la tradición soteriológica de la transformación del mundo.

Con esta reflexión ciertamente no hacemos más que proseguir, desde un ámbito reactualizado con la propuesta durkheimiana de lo "divino social", o bien con aquellas experiencias muy analizadas por muchos sociólogos donde el advenimiento de la Ilustración, a mediados del siglo XIX y principios del XX en Francia, se vio acompañada claramente por una transfiguración de sacralidades que partían de las grandes religiones universales (catolicismo, judaísmo, protestantismo) y que desembocaron en un tipo de religión civil fundamentada en la diosa Razón y los emblemas sagrados republicanos

[7] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 23.
[8] *Ibid*., pp. 75-76. Las cursivas son mías.

(bandera, himnos, héroes) que han fungido como entidades legítimas de la interpretación de lo social.[9] Sin duda, esta transfiguración ha sido denunciada e incluso se puede pensar que ha sido relativizada;[10] pero esto no significa que bajo el mismo espíritu del tiempo no se estén dando otras formas de sacralización, como sería el caso de la sacralización de la emancipación individual en el paraíso terrestre, y la sacralización del desarrollo con su promesa de una mayor libertad y bienestar, sea generacional (futuro) y/o en el presente con la llamada sociedad de consumo.

En la actualidad, ha habido críticas muy fuertes de lo que la Modernidad significa, incluso se advierten cambios en el discurso que unos han llamado la Crisis de la Modernidad que nos limitaría en cierta medida a afirmar que el Desarrollo, el Progreso y la Tecnología siguen siendo los baluartes sagrados de un sistema de creencias enmarcado en el espíritu del tiempo de la Modernidad. No obstante, estos elementos también se han transformado en el seno mismo del discurso y sistema de creencias de la Modernidad, en creencias equivalentes, o bien, se han desplazado a otras formas de religiosidad, que se han adecuado a los tiempos que exigen y apelan a otras formas de socialidad, y por tanto, a otras formas de sacralización de lo simbólico. Lo anterior reitera que el ser humano moderno de ayer y de hoy no es un ser esencialmente *a-religioso*, por lo contrario, se reitera su carácter de *homo-credus*.[11] Plantear lo contrario no sería más que continuar reproduciendo la representación que el discurso de la época moderna construyó sobre su arreligiosidad, y mantener la tergiversación secular que se ha hecho en cuanto a la definición de las cuestiones de lo sagrado que fueron exclusivamente confinadas al ámbito de lo privado y referidas únicamente a instituciones religiosas eclesiales o a sociedades exóticas o premodernas. El meollo del asunto es que la religiosidad puede existir fuera de cualquier institución histórica universal de salvación especializada en lo sagrado, como contrariamente se había negado durante tanto tiempo en la historia secular. La religiosidad no es privativa sólo de las llamadas religiones de salvación o de las instituciones religiosas llamadas locales o autóctonas, sino que es un proceso constante y necesario en todo grupo y ser

[9] Sobre lo divino social, véase Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, y Jean Baubérot, *Historia de la laicidad francesa*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2005.

[10] Esto no nos impide observar cómo, al menos para el caso de México, en cada encuentro deportivo una emocionalidad colectiva resurge al escuchar el himno nacional y situar la mano derecha (la de Dios) sobre el corazón bajo la forma típicamente militarizada.

[11] Se quiere evitar usar los términos de agnóstico y ateo por el hecho de que ya en la actualidad son considerados como otras formas de religiosidad.

humano. Lo importante es observar su instrumentalización, que permite precisamente establecer relaciones asimétricas de poder legítimas, que parecen normales, naturales y universales (*doxas*). Atender semejante embrollo con desdén, no sólo daría cuenta de una respuesta reaccionaria al mundo en el que vivimos, sino negar una blasfemia corroborada por la historia.

Si nos posicionamos desde este enfoque no tendríamos problemas en observar que la Modernidad se sostiene con la ayuda de categorías que rechazan considerar qué elementos pertenecientes a los sistemas de creencias forman parte de su especificidad. Traduciremos estos elementos con las nociones ya mencionadas como la magia, el mito y la religión, entendida esta última desde su sentido clásico institucional. De ahí que los elementos estructurales de los sistemas de creencias no cambian, se separan junto con sus *formas* y modos de expresión.

El sistema de creencias racionalista-secular en la Modernidad

Si es difícil admitir que las sociedades industriales (ya no digamos las tecnológicas) son esencialmente sistemas de creencias con sustratos de religiosidad, es porque nos hemos acostumbrado a pensar en la Modernidad y la secularización fuera del contexto sacralizado de las religiones de las que tanto se quiso separar y confinar. Al vaticinar la muerte de Dios argumentado por Marx, Freud y Nietzsche, el sistema de creencias racionalista-secular creó un discurso instrumentalizable para negar su propia religiosidad. A partir del inicio del siglo XVIII, la religión cristiana o judía o protestante como institución ya no organiza el espacio del sentido de lo social, y se pretende encasillar los sentimientos de religiosidad que existen, al ámbito de lo privado. Lo anterior significó que la religión pasó a ser una superestructura y ya no una intraestructura. Durante esta modernidad es que se pasa del lazo comunitario de las antiguas instituciones sagradas (etnia, Iglesia, etc.) a la constricción del lazo social en el ámbito externo. Se deja de actuar en un mundo intrasocial. Se pasa de un pasado fundador al origen de un futuro indeterminado; de la razón teológica a la razón ideologizada, instrumentalizada y simbolizada; de un pasado común y *comunalizado* a un futuro diferenciado, en el que los seres humanos terminarán por ser definidos iguales en la tierra y ya no precisamente en el cielo. La igualdad es el núcleo duro común de este sistema de creencias soteriológico.

Se fomenta así la creencia en el porvenir y se cultiva el pasado como nostalgia de la existencia. La historia funciona como entidad proyectiva, y deja de ser prospectiva; la historia funciona para la construcción del futuro y no para el mantenimiento de los lazos de los diferentes pasados. Se pasa así de la sacralización de lo colectivo a la agregación de las creencias individuales. La modernidad funciona en la dinámica soteriológica del Futuro + Producción + Igualdad = Fe en lo transitorio. De aquí que para la justicia mítica tanto como para la ilustrada, culpa y expiación, felicidad y desventura sean miembros de una misma ecuación. El valor de dichas justicias es la igualdad. Ésta regula el castigo y el mérito en la civilización. Antes, los fetiches estaban bajo la ley de igualdad. Ahora, la misma igualdad se ha convertido en fetiche.[12]

Podemos decir que la Modernidad disimula la primacía de la religiosidad bajo la apariencia de lo irreligioso, cultivando la tradición a lo nuevo, que es contraria a la reactualización permanente del orden colectivo originario. Contrariamente a otras instancias religiosas, la modernidad simula el reavivamiento del mito antiguo al multiplicar prácticas que construyen sus mitos fundadores, sus mitos de origen constantemente, y de manera siempre renovada, en los que encontramos una invocación a la razón, que es contraria a una fe religiosa, y que se refleja en su rechazo al tradicionalismo.

Así, considerar la Modernidad como un sistema de creencias no es más que admitir que se trata de una violencia simbólica o una violencia totalitaria que se ha impuesto a lo largo de más de 500 años, y que rige en la actualidad las modalidades y los proyectos de sociedad. La Modernidad, antes de la reconstrucción de los elementos pertenecientes al sistema de creencias, es ya una creencia en sí misma. Si pensamos en el elemento del Mito contenido en la Modernidad, podemos referir el paso que hubo de las mitologías tribales, al mito de la Historia que en la actualidad nos remite a los mitos de las historias vividas y de vida, así como en torno a la noción de progreso. La Historia no sería más que una variación secular de los mitos encontrados en las ritualidades mitológicas de antiguos tiempos (Lévi-Strauss), y que afloran ahora con los tiempos denominados posmodernos, y que el racionalismo-secular encarnado principalmente en el Estado-nación no deja de reiterar y repetir.

Varios autores ya han planteado la tragedia de la cultura del mundo moderno, en donde la modernidad deriva, en buena medida, de la transfi-

[12] M. Horkheimer y T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 71.

guración de los medios instrumentales que acaban por conformarse en fines en sí mismos (como el Estado mismo), y que con ello generan estructuras opresivas para las personas a las que los medios debían en principio servir, pero que acabaron por oprimir.[13] Entender todo lo anterior es comprender que se trata de una separación en el acto de creer y el objeto de la creencia, pero no significa la evacuación de la religiosidad en el espacio público ni en el privado. De esta manera, con su gramática del lenguaje de las prácticas sociales, el sistema de creencias inscrito en la Modernidad crea su propia tradición de lo nuevo en el presente mismo a partir de su promesa en el futuro, o bien, a partir de manera separada o conjunta en su sacralidad en el presenteísmo del consumo. Incluso se puede hablar hoy día de un tradicionalismo objetal que se fundamenta en la sacralidad del objeto consumido. Así es como el sistema de creencias vela por el porvenir y la eficacia de sus principios, de los cuales se fundamenta la religión del Desarrollo con sus diferentes Iglesias de pertenencia.

Si analizamos los valores del Desarrollo actual, vemos cómo se acompaña y se sustenta por la profesionalización (*Beruf*) de las actividades diarias, la especialización de la producción tanto en términos de saberes como en términos de producción material. La profesionalización y especialización no son más que procesos de la llamada sacralización de la individuación de la sociedad. Nos encontramos, como bien lo ha señalado Max Weber, con el cultivo sistematizado y racional de las especialidades científicas, donde la formación del "especialista" como elemento dominante de la cultura, es algo que sólo se ha conocido en Occidente. Producto occidental es también el funcionario especializado, piedra angular del Estado moderno en donde ningún país ni ninguna época se han visto tan inexorablemente condenados como Occidente a encasillar nuestra existencia, todos los supuestos básicos de orden político, económico y técnico de nuestra vida, en los estrechos moldes de una organización de funcionarios especializados, de los funcionarios estatales, técnicos, comerciales y especialmente jurídicos, como titulares de las funciones más importantes de la vida social.[14] Este carácter es algo que se enseña e instruye desde edades tempranas, pues se trata efectivamente del pilar sobre el que se sostiene toda la armadura simbólica del Desarrollo: el individuo. Se crea así su historia en el presente y la proyección del individuo hacia el futuro; se convierte en un mito vivo.

[13] Max Weber, *op. cit.*, p. 37.
[14] *Ibid.*, pp. 55-56.

La Modernidad es sin duda el espíritu del tiempo que promueve el racionalismo-secular como creencia y como sacralidad que contiene en su seno varias Iglesias del desarrollo en las que se generan formas particulares de organizar la sociedad y de trabajar en ella. Como sistema de creencias, el racionalismo-secular contiene entonces un hábitus específico, una forma concreta de manifestar los principios de su dogma que se puede ver reflejada con lo que ya se mencionó aquí de la ética del trabajo. Lo importante en todo esto es que al igual que el individualismo, lo anterior nos da pauta para entender que se ha suscitado una ética del desarrollo en constante confrontación con otras éticas del mundo, terminando por beneficiar a una mentalidad económica particular. De ahí que se hable de un "espíritu de la desigualdad social" en la llamada era de la Modernidad.

Así, si rectificáramos algunos otros caracteres de la religión establecidos en un formato clásico, diríamos que ella es esencialmente obligatoria, que genera sanciones a quienes se oponen. Se trata de ritos inseparables del dogma, pero que se ven reactualizados por las *creencias reactivas* que se expresan en la realidad (al menos de manera cotidiana), por lo que no se desapega de su carácter colectivo. Sin duda, esta concepción de la religión sigue siendo clásica, pero las interpretaciones de estos clásicos no dejan de ser estancas (en el sentido jerarquizado e impermeable), y aunque no dejan de representar a las sociedades modernas, tienden a transfigurarse en las sociedades llamadas posmodernas, pretendidas seculares o laicizadas. En otras palabras, la religiosidad se puede encontrar en donde uno menos lo piense.

Heurística y dinámica de la magia; el mito y la religión en los sistemas de creencias

Ahora bien, como ya hemos mencionado, las nociones de magia y mito forman parte de los sistemas de creencias que nos permiten observar cualquier religiosidad, incluso en los sistemas interpretativos que niegan ser una creencia en sí misma. Estas nociones siempre han sido desde sus inicios temas primordiales en el estudio de los sistemas de creencias. Los factores históricos como teorías científicas sobre el mito y la magia han abarcado numerosas etapas en el pensamiento occidental. El estudio de estas nociones en las ciencias sociales han tomado diferentes aspectos según la época, desde los inicios de la antropología religiosa con Max Muller, E. B. Taylor,

Usener, sir J. G. Frazer, el psicoanálisis con Sigmund Freud, C. G. Jung, el culturalismo con Boas, Malinowski, o la sociología con Bergson, Levy-Bruhl, Weber, Simmel, Mauss, Dumézil; hasta los más contemporáneos como Eliade, Lévi-Strauss, Roland Barthes, Quesada, por mencionar a los más conocidos.

En este texto planteamos que existen cuatro operaciones mentales que el hombre ha realizado siempre, desde lo que antes se llamaba "sociedades primitivas" hasta lo que hoy denominamos como sociedades tecnológicas, a saber, la magia como operación directa sobre las fuerzas de la naturaleza ligada a los procesos sociales, la religión como intervención entre estos procesos sociales y el más allá, el pensamiento científico como operación directa que trata de llegar a una conclusión válida y repetible, y el mito como pensamiento de conexión y pasaje entre estas operaciones. Estas operaciones mentales forman parte de un sistema de creencias, tal cual se intenta definir aquí. Segun las etapas y los momentos, hay tendencias hacia una u otra de las formas que dominan en la realidad mental exterior.

Las nociones de Magia, Mito y Religión son lo bastante complejas como para poder resumirlas en breve. El objetivo aquí no consiste en hacer un estudio exhaustivo de cada noción, sino plantear los elementos generales que constituyen cada una y relacionarlas en un sistema de creencias global. Se hablará de un sistema de creencias global cuando nos refiramos a una serie de símbolos interrelacionados que ilustran situaciones representativos e interpretativos y fenómenos prácticos y propositivos de diferentes percepciones que componen la realidad, fundamentando su existencia en la apropiación de la producción de símbolos que resulven momentos existenciales; fuente de los sueños y temores. La producción de símbolos construye identidades y caracteres culturales en cada sociedad.

El estudio que se ha realizado de la magia desde sus inicios, del mito en todas sus concepciones y de la religión, sirven para trazar un modelo alternativo para el análisis de los sistemas de creencias, participar en el enriquecimiento del objeto de estudio de la sociología de las religiones y detectar los procesos religiosos y de creencia implícitos en diferentes actividades humanas. En este trabajo será el proceso de Desarrollo con su aliciente del progreso (tal cual se han venido conceptuado en los últimos 50 años en los organismos de solidaridad internacional y la manera como se ha venido aplicando en las estrategias político-económicas de desarrollo de la mayoría de los países del mundo) lo que nos permitirá poner a prueba una clave de lectura apoyada en un sistema de creencia interdependiente entre lo que definiremos como Magia, Mito y Religión.

En este trabajo, no sólo se quiere fundamentar la idea de que todo sistema de creencias necesita un proceso que incluya tanto la magia, los mitos y el estado religioso, sino también que no hay actividad humana que no encuentre en un momento dado un punto de flexión entre las tres. Así, se propondrá que la autonomía/distancia que se ha querido establecer entre magia y religión, en realidad es una de-conexión entre ambas. Ni la magia ha desaparecido en los sistemas de creencias cotidianos, ni la religión es la única albacea de las representaciones simbólicas, ni se distingue como elemento independiente y autónomo fuera de la magia, sino que, al contrario, son interdependientes. Por otro lado, se tratará de analizar los mitos como punto de encuentro entre una proposición mágica y una representación común-colectiva-religiosa. En efecto, se postula que todo sistema de creencias eclosiona desde un punto individual y mágico; por necesidades implícitamente humanas, estos aspectos mágico-individuales se organizan en creencias religiosas. Estas organizaciones llegan a una burocratización-rutinización, que pierde la capacidad de satisfacción necesaria en cada creencia individual, por lo que la mentalidad mágica retoma posición por medio de una dinámica cíclica, alimentando de nuevo el sistema organizativo religioso. En otras palabras, los elementos mágicos en los sistemas de creencias retoman fuerza cada vez que las representaciones religiosas no satisfacen las necesidades metafísicas individuales. Los individuos acuden a proposiciones mágicas que resuelven práctica y efímeramente los inconvenientes existenciales, alimentando las representaciones religiosas por medio de los mitos. Se plantea así la investigación no sólo de la religión, de la magia o del mito, sino de los sistemas de creencias en su totalidad que influyen en la vida social, y que los tres (siendo interdependientes) se conectan constantemente en una dinámica de *Ida y Regreso*, una dinámica sistémica de acción-reacción-retroacción. Trataremos entonces a partir de las diferentes definiciones dadas de las nociones de magia, mito y religión, de llegar a un consenso y darles un lugar en este sistema de creencias, construyendo un modelo gráfico y explícito que nos permita observar la dinámica y la interdependencia de estas tres nociones.

Así, podremos observar que el proceso de Desarrollo bajo la perspectiva del progreso, tiene en su parte constitutiva elementos mágicos, míticos y religiosos que lo fundamentan y legitiman. El análisis llegará a poner en vigor que el Desarrollo no es más que una visión y representación del mundo que funciona como albacea de la producción de símbolos contemporá-

neos. En este sentido, el proceso de Desarrollo será considerado como un sistema de creencias que se fundamenta a partir del progreso como noción eternamente mítica. Las nociones que alimentan este trabajo retomaran así cierta relevancia para esclarecer estudios más exhaustivos sobre los sistemas de creencias implícitos.

Hasta el momento se ha podido reflexionar en torno a las diferencias entre razón y racionalismo, la primera como parte de un proceso mental, la segunda como una manera de conducir dicho proceso mental hacia un tipo particular de aplicación del pensamiento al mundo real. Esta particularidad tiene su marca en el individualismo y la religiosidad que conlleva. Lo anterior se ha traducido en aquello que algunos han denominado el Espíritu del capitalismo y la modernidad occidental; cómplices de un espíritu del tiempo anunciado. Así mismo, se observó de qué manera esta particular manera de llevar la razón a un fin y objetivo específicos se asocian con el contexto simbólico que la Modernidad estableció, siendo así cómplices de una época anunciada. Al respecto, se puede establecer de qué manera la ética del racionalismo de la modernidad occidental ha estado vinculada con una forma particular de procesar los intercambios, especialmente los económicos.

Ahora bien, faltaría en todo esto indagar la(s) institución(es) encargada(s) de difundir, fomentar y organizar la ritualidad alrededor de los valores, creencias y visiones del mundo contenida en dicho racionalismo secular. En otras palabras, estamos hablando de las Iglesias encargadas de gestionar la liturgia del racionalismo secular moderno, de los principios de la Modernidad, del mantenimiento de los valores inscritos en el individualismo, el capitalismo y la igualdad. Lo anterior no alude más que al llamado proceso de desarrollo con su aliciente del progreso, tal como se mencionó antes. Aquí es donde podemos detectar la manera en la cual concretamente se ven conformados los sistemas de creencias que nos convocan.

La religión del Desarrollo y las Iglesias del progreso

En este sentido, el Desarrollo como concepto parece designar un estado de cosas, un proceso de construcción del bienestar que el progreso supone fundamentar en tanto discurso.[15] Con ello se mezclan la justicia social, el

[15] La idea de progreso es un concepto que indica la existencia de un sentido de mejora en la condición humana. La mera consideración de tal posibilidad fue fundamental para la superación de la ideo-

crecimiento económico y la producción. Así el proceso de desarrollo describe las representaciones, las estrategias y las políticas que se ha venido realizando en los últimos 50 años, tanto por las entidades gubernamentales, como por las organizaciones internacionales de solidaridad, así como por las ONG y expandido actualmente hasta las mentalidades individuales más fragmentadas. El concepto de Desarrollo puede ser visto como sinónimo de crecimiento, esparcimiento, extensión, expansión, futuro. Verbigracia, un país en donde su economía no ha alcanzado el nivel comparativo de otro; por ejemplo, de los Estados Unidos o Europa occidental. Se trata sin duda de la consideración que llamaremos racista de la inteligencia, en donde la desigualdad y la pobreza se miden en relación con las capacidades de integrar el sistema económico social y político imperante en las circunstancias locales. En otras palabras, es una definición que mide el grado de legitimación de la Conquista dóxica. En este sentido, esta definición parece ilustrar un eufemismo de la noción de subdesarrollo.

Por otro lado, la Comisión Sur lo definió como un proceso que permite a los seres humanos desarrollar su personalidad, la posibilidad de tomar confianza en ellos mismos y de llevar una existencia digna y liberada. Este proceso libera a las poblaciones del miedo de la necesidad y de la explotación, haciendo retroceder la opresión política, económica y social. Por medio del

---

logía feudal mediaeval, basada en el teocentrismo cristiano (o musulmán) y expresada en la escolástica. Desde ese punto de vista (que no es el único posible en teología) el progreso no tiene sentido cuando la historia humana proviene de la caída del hombre (el pecado original) y el futuro tiende a Cristo. La historia misma, interpretada de forma providencialista, es un paréntesis en la eternidad, y el hombre no puede aspirar más que a participar de lo que la divinidad le concede mediante la Revelación. La crisis bajomedieval y el Renacimiento, con el antropocentrismo, resuelven el debate de los antiguos y los modernos, superando el argumento de autoridad y Revelación como fuente principal de conocimiento. Desde la crisis de la conciencia europea de finales del siglo XVII y la Ilustración del siglo XVIII, pasa a ser un lugar común que expresa la ideología dominante del capitalismo y la ciencia moderna. La segunda mitad del siglo XIX es el momento optimista de su triunfo, con los avances técnicos de la Revolución industrial, el imperialismo europeo extendiendo su idea de civilización a todos los rincones del mundo. Su expresión más clara es el positivismo de Auguste Comte. Aunque pueden hallarse precursores, sólo después de la Primera Guerra Mundial empezará el verdadero cuestionamiento de la idea de progreso, incluyendo el cambio de paradigma científico, las vanguardias en el arte, y el replanteamiento total del orden económico social y político que suponen la Revolución soviética, la crisis de 1929 y el fascismo. En política, la idea de progreso se identifica desde la Revolución francesa con la izquierda y la transformación, siendo los defensores del Antiguo Régimen la derecha y la reacción. Los términos progresista y progresismo también se oponen a conservador y conservadurismo. El surgimiento del movimiento obrero organizado desde mediados del siglo XIX produce un cambio en la ubicación política que convierte a las izquierdas en derechas y a los revolucionarios (la burguesía ahora en el poder social y político) en conservadores. El lema que figura en la bandera de Brasil, *Ordem e Progresso*, que en toda América Latina se aplicó a las llamadas dictaduras de orden y progreso, simboliza perfectamente el vaciamiento semántico del concepto.

Desarrollo es que la independencia política se adquiere y toma su sentido verdadero. Se presenta como un proceso de crecimiento, en movimiento, que encuentra su fuente prima en la sociedad que ella misma está en vías de evolucionar.[16] Lo anterior parece invocar una extrapolación constructivista en donde la adaptación a una forma de desarrollo tiene que ver con un proceso concatenado subjetivo y de absorción. En suma, como la anterior, se trata de una definición en la que se involucra un estado anterior no muy óptimo que terminará por mejorar la situación de los seres humanos. Se pasa de un estado perjudicial para el ser humano a otro que promete ser mejor (teodicea).[17] Finalmente, el *Reporte Mundial sobre el Desarrollo Humano 1991* publicado por el pnud, cuya proyección desde ese año ha marcado la tendencia hacia la concepción del desarrollo.

Es peculiar observar de qué manera han proliferado diferentes *Iglesias del desarrollo* desde entonces. Así, el desarrollo se define como

> [...] el principal objetivo del desarrollo humano, con el fin de extender la gama de elecciones ofrecidas a la población, que les permita realizar el Desarrollo más democrático y participativo. Esas elecciones deben comprender las posibilidades de acceder al ingreso y al empleo, a la educación y a los cuidados de salud. El individuo debe tener igualmente la posibilidad de participar plenamente de las decisiones de la comunidad y de disfrutar de las libertades humanas, económicas y políticas.[18]

Esta definición sin duda no esconde las propuestas de un premio Nobel de economía, de la región de la India, que promueve una visión desarrollista del mundo enfocada en la satisfacción de la percepción de posibilidades de elecciones individuales. En otras palabras, si bien no es desdeñable el interés por las satisfacciones individuales, pensamos que poca importancia o ninguna se le ha dado al aspecto de las elecciones y emancipaciones comunitarias, comunalizadas, colectivas.

[16] Reporte de la Comisión Sur, París, 1990, pp. 10-11.

[17] Teodicea es un término empleado actualmente como sinónimo de Teología natural. Fue creado en el siglo XVIII por Leibniz como título de una de sus obras: "Ensayo de Teodicea. Acerca de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal", si bien Leibniz se refería con Teodicea a cualquier investigación cuyo fin fuera explicar la existencia del mal y justificar la bondad de Dios. Es una rama específica de la Filosofía que se ocupa de conciliar la existencia del mal en el mundo con la presencia de un dios benévolo. Etimológicamente, Teodicea es "justificación de Dios". El objeto de estudio de la Teología natural es más general. Podría decirse que la Teodicea es sólo parte de la Teología natural. *Cf.* Max Weber, *op. cit.*

[18] PNUD, Rapport mondial sur le Développement humain, París, PNUD, p. 1.

Las anteriores definiciones nos permiten observar diferentes percepciones del Desarrollo. Es decir, diferentes liturgias e *Iglesias del desarrollo*, ya sea que se trate de una doctrina evolucionista-social cuando se habla de países retrasados o subdesarrollados, de tipo individualista cuando se habla de desarrollarse cada uno a partir de su elección, o bien, economistas cuando se refieren al crecimiento y al acceso a mejores oportunidades salariales y de consumo. Sin embargo, estas diferentes concepciones no significan que el concepto esté definido del todo, ya que no nos permite conocer sus características y la dinámica de sus prácticas. Es un proceso de abstracción bien conocido que tiene su mejor emblema con el advenimiento del monoteísmo religioso. Es la lógica del no cuestionamiento de los principios, pero sí de la forma. Como diría Simmel, la vida está llena de formismos. La abstracción, como lo hemos mencionado, lleva a un proceso de interpretación flexible por parte de cada individuo o grupo, por lo que al ser una interpretación "libre", lo que se cuestiona es su forma de difusión, y no los principios mismos que conforman dicha ética. Esta lógica es la misma que hizo al monoteísmo crecer, al cristianismo reexpandirse y al capitalismo expandirse últimamente. La cuestión es que con estas tres formas flexibles de interiorizar la exterioridad (interpretación) se instrumentaliza esta "libre" interpretación.

Esta situación de la abstracción dibuja un paralelismo con las prácticas religiosas (institucionales), pues basta con preguntar a varios creyentes cristianos que definan el cristianismo; quizá nos encontraríamos con una serie de características que nos harían entender a lo que se refieren, pero quizá no encontraríamos una definición contundente, nos permitirían tener una imagen de lo que es, según como ellos lo ven, especialmente a partir de la descripción de prácticas que llevan a cabo. De ahí incluso lo paradójico que pudiera ser hablar de cristianismo.

Ahora bien, lo que nos permite decir que el Desarrollo tanto como el cristianismo, vive por medio de sus Iglesias, es porque gracias a sus acciones e instituciones, como el Banco Mundial, el PNUD, el BID, las ONG, y tantas otras que se dedican al desarrollo, se vuelven una superestructura ideológica (Marx), siendo el Desarrollo a partir de la mercancía, del consumo, una palabra fetiche de la Modernidad,[19] una palabra elástica que algunos se la han ido apropiando a lo largo de la socio-historia de los sistemas de creencias racionalista-secular. El Desarrollo tiene múltiples formismos de los que

[19] Carlos Marx, *Introducción para líneas fundamentales de la filósofía del derecho de W.F. Hegel*, Buenos Aires, Claridad, 1937, caps. V y VI.

se puede vincular nominativamente el desarrollo de una ecuación, el desarrollo de las especies, y en su generalidad actual, o al menos en este trabajo, hacer mención de los funcionarios del Estado que apelan al progreso como forma de legitimar el "desarrollo." Es decir, como forma de legitimar los intereses, de una manera de ver el mundo frente a las demás (lógica soteriológica). En suma, el desarrollo al igual que la educación es la manera de encontrar la apropiación de la producción legítima de lo simbólico.

Lo interesante del Desarrollo como doctrina que forma parte del sistema de creencias del racionalismo secular, es que se trata de un fenómeno global y colectivo, donde las prácticas intervienen en todos los aspectos de la sociedad; económico, social, político y cultural; pero que mantiene un registro de dominación, de dogma de teorema, para no decir teológico, que legitimiza un sistema de mercado (es decir, de intercambio) y un tipo de estrategia llamada progreso. Por tanto, el Desarrollo no es más que una visión y representación del mundo que funciona como albacea de la producción de símbolos de la llamada Modernidad. Así, el proceso de Desarrollo puede ser considerado como un sistema de creencias que se fundamenta a partir del discurso del progreso, en tanto que noción eternamente mítica. Vale recordar la función del mito como mediador entre la religión (institución-doctrina) y la magia (instituyente) para fundamentar esta asociación. El desarrollo, considerado como una doctrina con una infinidad de Iglesias, necesita (según el esquema planteado en esta investigación) un discurso que no es más que aquel llamado del progreso. Así es como podremos observar el proceso del Desarrollo bajo la perspectiva del progreso (en tanto que mito), pues contiene en su parte constitutiva elementos mágicos (tecnología), míticos (progreso) y religiosos (escuelas del desarrollo) que lo fundamentan y lo legitiman.

En efecto, uno de los primeros elementos que caracterizan al Desarrollo como sistema de creencias del racionalismo secular, es su discurso de seduccion soteriológico, en la medida que su punto de apoyo para legitimarse es el de propagar el fin de la desigualdad en el futuro. No es aquí el momento de ampliar esta idea, pero sin duda se trata de una historia que se fue construyendo de a poco y que actualmente se considera como una especie de ley ancestral, es decir, una nominación que radica en un mito fundador: el progreso.

Sin querer alejarnos mucho del tema, cuando se escucha a un político hablar del progreso, pocos son los ciudadanos que se adhieren a su discurso, pero no porque cuestionen el principio o la creencia del progreso en sí, sino

porque no creen que el representante aquel sea mesías del progreso, aquel que los va a llevar al progreso que preconiza. Su adscripción, su adhesión va en el sentido de conciliaciones empáticas, más que racionales, como lo es la creencia misma. Siendo éste un trabajo de especialistas, basta con recordar los tiempos de Cristo cuando hubo tantos profetas que intentaron seducir a las masas bajo el discurso de la salvación en el progreso. Faltaría analizar aquí si el discurso de Cristo ha tenido seducción por el hecho de que apelaba a una interacción que más adelante llamaremos intercultural, o bien, porque apelaba a un discurso del progreso y el desarrollo. Una civilización está definida por su estado social, por el conjunto de conducciones y actividades de la vida material, intelectual, moral, y el ordenamiento político-social del grupo que constituye el estudio.[20] En este sentido, el discurso del desarrollo ha estado fundamentado siempre en una proyección progresista y en la mejoría del estado de las vidas humanas (soteriología).

Así, entendamos que el Desarrollo, siendo ante todo una doctrina, se actualiza siempre mediante los ritos. Los ritos, según varios sociológos,[21] son el medio de imponer una voluntad al mundo. Al respecto, cabe recordar que hay mitos sin ritos, pero no hay ritos sin mitos.[22] Es así que el concepto religioso del Desarrollo (doctrina) no es cuestionado en su fondo (como lo harían los adherentes a una secta o a una religión nueva o como lo haría un cliente que acude al mago para su curación) y es aceptado por la gran mayoría del planeta, ya que por medio del rito que emana del mito del progreso y de la tecnología como magia, termina (aquél) por legitimizarse día con día. Este concepto mítico concierne tanto a los países en vías de "desarrollo", como a los países llamados desarrollados. Tanto los países del norte como los del hemisferio sur. El Desarrollo será así un fenómeno en el cual todos los gobiernos se interesan, incluso los que analizan la estructura de los sistemas de creencias.

El desarrollo (ligado a la prosperidad) abarca todas las esferas de la vida social, desde el medio ambiente, el comercio, la deuda externa, hasta las políticas diplomáticas internacionales. Podemos hablar así de la "era del desarrollo", tanto como se ha llegado a hablar de la "era del cristianismo." Esta era del Desarrollo, como narración mítica a partir del mito del progreso, la situamos en el momento del discurso realizado por el presidente de los Estados Unidos,

[20] Alfredo Nicéforo, *El mito de la civilización, el mito del progreso*, México, Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM, 1961, p. 72.

[21] Emile Durkheim, *op. cit.*

[22] Jean Cazeneuve, *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

Truman, en donde en el Punto IV de su discurso sobre el estado de la Unión se habló por primera vez de países subdesarrollados y de la necesidad de que los países poderosos ayudasen a sus amigos a desarrollarse.[23]

La mitificación del progreso en la religión del Desarrollo

En este sentido, para analizar el desarrollo a partir de nuestro enfoque del sistema de creencias (mito, magia y religión) racionalista-secular, habría que considerar la manera en la que éste responde al interés de una sociedad definida mediante su paso por el "progreso." Es decir, es necesario situarnos en el nivel del tercer término de los sistemas de creencias, como es el mito, y considerar así la noción de progreso como eternamente mítica. En este sentido, el Desarrollo tendría la característica de construirse como una doctrina con una legitimidad religiosa y diferentes Iglesias que lo avalen, descansando a su vez en la noción de pogreso que fungiría como un elemento de lo mítico, y en donde cada Iglesia se vería revitalizada por medio de la técnica y/o tecnología que funcionaría con una lógica de tipo mágico, tal cual aquí la hemos esbozado. Todo ello estará conformado en un espíritu del tiempo como la Modernidad. Se trata entonces de una lógica característica del sistema de creencias que nos permite comprender la manera en que el desarrollo se legitima según los momentos presentados. Al respecto, valdría la pena detallar más.

El carácter mítico del progreso en los sistemas de creencias permite que la noción de desarrollo pueda movilizar constantemente diferentes formas y se generen, entonces, diferentes Iglesias. En otras palabras, el concepto de desarrollo es a veces demasiado mágico como para que resulte eficaz, o demasiado institucional como para dejar libre creencia a los grupos e individuos. Así, el Desarrollo tiene un origen sobrenatural que se forja en un deseo por controlar lo natural con la tecnología. Como vimos, la idea de mito está ligada a la idea

[23] Se trata del discurso del presidente Truman pronunciado el 20 de enero de 1949, en cuyo Punto IV inaugura la llamada Era del Desarrollo, en donde el principal objetivo era el de hacer avanzar a las "*economically backward areas*" (áreas económicamente atrasadas) hacia un mundo mejor. Se hablaba así de "*embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of* underdevelopped *areas*" ("embarcarse en un sólido nuevo programa; para hacer de los beneficios de nuestros avances científicos y de los progresos industriales disponibles, el mejoramiento y crecimiento de las áreas *subdesarrolladas*"; cursivas mías). Para la noción de desarrollo véase Gilbert Rist, *Le développement, Histoire d'une croyance occidentale*, París, Presses de Sciences Politiques, 1996.

de una prerreligión y a una posmagización, donde se pasa de un mundo mágico a un mundo "des-mágico" (modernidad).

En otras palabras, existe un término constituido por un sentido latente o sentido propio, como sería, por ejemplo, el sustrato del sueño de todos para alcanzar el Desarrollo pronunciado por el presidente Truman en 1948, mediante el establecimiento de la tecnología (magia). Lo anterior se vería acompañado por el significado del sueño de todos de alcanzar el bienestar y la felicidad, lo que se vería reflejado con las diferentes Iglesias del desarrollo establecidas. Finalmente, un tercer elemento se vería constituido por la correlación entre los dos primeros (Tecnología y Desarrollo) que representa el sueño en sí mismo de alcanzar todos la salvación de este mundo, lo que se ve ilustrado con el mito del Progreso.

La magización de la tecnología en el sistema de creencias

Para entender esto de manera concreta y en cuanto a la conformación de las creencias, se tiene que considerar que el sustrato del sueño es mantenido constantemente gracias a la publicidad de nuevos artefactos "mágicos" auspiciados por los poderes de la técnica. En este eje de reflexión diríamos que el significado del sueño se mantiene, en el sentido de que estos artefactos nos proporcionarán la felicidad y el bienestar que se está buscando. Cada individuo se proporciona "ritualmente" los artefactos que más se adapten a sus necesidades anímicas, convirtiéndose así en el aspecto mágico del mundo secularizado de los consumidores. Es precisamente el mito del Progreso lo que permite que la "magia" de la tecnología llegue hasta ámbitos institucionales religiosos en el desarrollo.

En el cuadro de análisis que presentamos al final de este ensayo se comprende la asociación de la Magia con el significante, o sea con el sentido simbólico momentáneo; la Religión con el concepto o el significado (institución); y el mito se relacionaría con la significación que se da mediante su correlación entre el sentido y concepto, entre Magia y Religión. Pero lo importante es que la forma (Religión/Desarrollo), no suprime el sentido (Magia/tecnología), solamente lo controla, lo aleja, lo enriquece o lo tiene a su disposición. Así, el sentido (magia) pierde su valor, pero se mantiene en vida de donde la forma por medio del mito se va a alimentar. El sentido será para la forma como una reserva instantánea de historia, como un *stock* de imá-

genes que aparecen imponderablemente, como una riqueza sometida, que es posible recordar y alejar en un movimiento de alternancia. Es necesario que la Forma, la representación (la Religión/el Desarrollo), pueda sin cesar retomar raíz en el sentido (Magia) y alimentarse en los procesos de transformación de la naturaleza. Se trata de un juego constante de escondidas entre el sentido y la forma, en donde el mito es el escondite (progreso). Para nosotros es un juego de poderes entre la magia y la religión por la apropiación de la producción de símbolos, en donde el mito regula, amortigua o arbitra esta relación. La forma del mito no es un símbolo, sino un signo.

El Desarrollo como tal seguirá funcionando como sistema de creencias aunque presente otras formas de religiosidad pertenecientes a cada Iglesia del desarrollo con tintes liberales, comunistas, socialistas, ecológicos, etc. Tal y como sucede con la emergencia de una secta mediante la contestación de toda forma anterior de imposición religiosa,[24] el espíritu de la modernidad se opuso al pasado, a la antigüedad, a la tradición, fundamentándose en el progreso del futuro. En la actualidad, el orden soteriológico establecido con el desarrollo muestra caminos de debilitamiento[25] y quizá no en un tiempo muy lejano una nueva religiosidad secularizada de desarrollo penetre las mentalidades "posmodernas."

Los límites del orden soteriológico del mundo y su eficacia en los sistemas de creencia de la Modernidad

Como hemos visto, la Modernidad se relaciona con la diferenciación entre naturaleza y cultura, que no solía existir en sociedades denominadas tradicionales.[26] La religiosidad inscrita en el Desarrollo "devalúa todas las manifestaciones éticas basadas en la magia, en la tradición sagrada y la revelación."[27] De ahí que el mismo desarrollo se encuentre en un autocuestionamiento constante por parte de cada Iglesia. En otras palabras, la tecnología y el progreso se ven cuestionadas, pero ello es a la vez lo que permite revivir o solventar la agonía de su credibilidad, pues el auspicio de la ciencia y la tecnología lo legitima en tanto que representación del mundo.[28]

[24] Enzo Pace, *La Setta*, Milán, Il Mulino, 1997.
[25] Alain Tourraine, *Critique à la Modernité*, París, Fayard, 1992.
[26] Héctor Fernando López A., *El mito de la Modernidad*, Colombia, Ediciones Horfe, 1997, p. 211.
[27] *Idem*.
[28] Jurgen Habermas, *Ciencia y tecnología como ideología*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 53-112.

El desarrollo (al ser religiosamente fundamentado) "[...] desplaza el énfasis de los aspectos ético-espirituales hacia la racionalidad cognitivo-instrumental cuya potencialidad se revela como la más eficaz para dominar el mundo. La modernidad sustituye, de este modo, una creencia por otra: la religión por la fe en el progreso. El culto de Dios cede al culto a la ciencia positiva, el caos al orden natural y lo desconocido a la matematización de la ciencia."[29] Como se ha descrito con la dinámica de la Religión, el Desarrollo recurre frecuentemente al *concepto* para absorber todo, siendo a la vez histórico e intencional, es el móvil que hace proliferar el mito como una historia que se cuela fuera de la forma. Pasando del sentido a la forma, de la magia a la Religión, de la tecnología al desarrollo. Esta imagen que es narrada (el mito) pierde su saber para recibir mejor la del concepto. El saber contenido en el mito es un saber confuso, una forma de asociaciones maleables e ilimitadas; es un carácter abierto, una condensación informe, inestable, nebulosa, y no es una esencia arbitraria ni purificada. De ahí la flexibilidad y el poder de seducción que ejerce la idea del Progreso. El mito es una esencia "mestiza" que permite absorber la tensión que pueda existir entre la magia (tecnología) y la religión (desarrollo). Pues la tensión entre la tecnología y el desarrollo existe en la medida que el primer factor sigue encantando y seduciendo a los seres humanos, mientras que el segundo va disolviéndose ante la incredulidad y el rencor que la marginalidad le tiene. Así, el desarrollo ha descendido del pedestal "divínico" en donde se lo colocó en el siglo XIX, para descender al suelo "satánico" donde se lo concibe en el siglo XXI. De ahí que digamos que un significado puede tener diferentes significantes, lo que es lo mismo que una religión puede utilizar diferentes magias, o que la Modernidad, sustentada en el desarrollo como religión, puede acudir a la magia (tecnología) para renovarse. Y esto es también lo que sucede con el mito (progreso).

Este punto es importante pues no se trata de absolver a la tecnología en el proceso de religiosidad, así como no se puede ignorar la magia. Se trata más bien de observar de qué manera a partir del mito del progreso, la tecnología es deformada en su principio ético, provee de respuestas ante los temores o los sueños que aparezcan, reflejada una visión como la de la llamada Modernidad. No es casualidad que la época de mayor empuje de esta visión moderna se haya iniciado con las primeras aplicaciones tecnológicas

[29] Héctor Fernando López A., *op. cit.*, p. 211.

a las formas de producción del trabajo (Revolución industrial). Sólo por medio de una profetización, de una promesa de salvación en este mundo imperfecto[30] es como se ha podido justificar y obtener la adhesión de los obreros y ciudadanos al proyecto mítico del Progreso.[31] De ahí que el mito es un sistema doble, se produce en una especie de ubicuidad.

Como hemos dicho, en el mito no hay fijación de los conceptos; se pueden hacer, alterar, deshacer, desaparecer completamente. Y es precisamente porque son históricos que la Historia puede muy fácilmente suprimirlos. Si queremos descifrar los mitos hace falta entonces nombrar los conceptos, las entidades religiosas. Y los conceptos son creencias. Las creencias actúan de manera eficaz, ya que nos hacen actuar de una forma particular, sin dudar de la validez de algo imposible. El acto de creer es performativo, es "*faire*", es decir, actuar. Como lo mencionamos, las creencias son constataciones revivificadas con los ritos. El Desarrollo hace lo mismo en tanto que sistema de creencias, al realizar sus ritos "mágicos" por medio de la organización de los Salones del automóvil, de los Salones de los aparatos electrodómesticos, etc. Pero igual sucede con la ritualidad encontrada en los actos de inauguración de puentes y rutas, en las ferias de la tecnología, en las expocisiones gráficas por procedimiento informático y en las *expos* universales de ciencia, entreteniendo así la idea-mito del Progreso y una dinámica circular en los sistemas de creencias. Aquí es donde mito y magia, tecnología y progreso se ven unidos. El mito juega sobre la analogía del sentido y de la forma, pero no hay mito sin forma motivada; lo que implica que no hay mito sin religión motivada por un aspecto mágico. No hay progreso motivado por la tecnología. Dicho en otras palabras, no hay mito del progreso, ni religión motivada por el desarrollo a partir del aspecto mágico de la tecnología. Es el aspecto arbitrario del signo lo que funda el mito, y en este caso, el mito del Progreso. Esto significa que los mitos tratan de interpretar percepciones y darle una racionalidad a los sueños, a los mecanismos internos, al psiquismo humano, al lado subjetivo del sistema de creencias (una mejor situación socioeconómica, por ejemplo).

Así, se podría postular que el ser humano es primeramente subjetivo y onírico, su mundo nace de adentro. El miedo que le provocan sus propios

[30] Veáse Max Weber, *op. cit.*; *cfr*. Héctor Fernando López A., *op. cit*., p. 211.

[31] Se hace aquí una diferencia entre mito y mitología, en la medida que el primero tiene un registro presente y existente, mientras que el segundo es considerado como lengua muerta tal cual se concibe la mitología griega, o la persa o la céltica o la azteca.

mecanismos internos con proyección de imágenes, hace que los sueños se interpreten de manera coherente, a partir del mito; como el miedo a la miseria, al fin del mundo, a la imponderabilidad de los sucesos naturales (enfermedades, clima, etc.) y que el mito del progreso permite interpretar con el sentimiento de alivio de manera coherente y hace posible la capacidad del hombre para vencer sus propios miedos. La potencia del ser humano reside precisamente en vencer sus miedos internos, dentro del cual el mito es una manera de hacerlo. En este sentido, consideramos la noción de progreso como mítico, ya que a diferencia de la magia aislada que sólo responde de manera momentánea a estos temores, nunca los absuelve; o como sucede con la religión que impone los parámetros interpretativos de los metasueños universales sin dar respuesta a los más individuales, fragmentados y momentáneos, como lo hace la magia. En este eje de reflexión, el mito del progreso se sitúa entre ambos; es decir, en una compensación cotidianamente eterna. Cada ser humano tiene sus preocupaciones oníricas y es por eso que el mito los une, se vuelve colectivo, ya que permite que una comunidad comparta temores individuales por medio de actividades colectivas. Hay comunalización. Así el individuo precede al colectivo, pero es el colectivo (racional, organizativo) lo que después se impone a los individuos.

La gran función de la religión es brindar respuestas a los individuos antes de que se tengan los temores, dando reglas de interpretación. Cuando la religión no satisface nuevos temores, la mentalidad mágica acude al individuo para resolverla, práctica y efímeramente. Estas operaciones pasan transitoriamente a través de los mitos hasta que terminan por ser formalizadas, legitimadas y organizadas en una mentalidad religiosa. En una definición contemporánea, la hipótesis es que el mito del progreso permite que el registro del mensaje se vaya cambiando, transponiendo. Los mitos son precisamente los que permiten hacer una regulación, un amortiguamiento entre el tecnicismo y lo sorprendente de la magia de la tecnología y la rigidez de las religiones monoteístas de salvación, como se le podría adjudicar al concepto del Desarrollo.

Por otro lado, vale inisitir de qué manera la tecnología, tanto como la magia, parece tener una función social frente a la ignorancia. Es decir, la magia y la tecnología pueden crecer o decrecer, pero jamás desaparecer ya que ellas se presentan siempre con gran fuerza en momentos de incertidumbre, permitiendo resolver problemas existenciales diarios de manera práctica y directa. Es sabido que la dinámica mágica y la tecnología se apoyan en oca-

siones en la injerencia de productos exógenos que permitan creer en un acercamiento con ese más allá; así, los productos tecnológicos de la comunicación son una manera de influir mentalmente un encantamiento mítico hacia el progreso. Podemos decir que el pensamiento mágico y tecnológico están explícitamente relacionados con el lado subjetivo, superficial y apriorista de las creencias humanas. La naturaleza se ve manejada por entes anónimos (como lo podrán ser los científicos que manipulan la producción de nuevas tecnologías) y se piensa en dominarla por medio de ellos o de poderes supuestos que el individuo cree tener (la tecnología controlará la naturaleza). Habría que especificar que la reflexión no se refiere a cómo se produce la tecnología de manera racional y científica, sino a su efecto y su función social en el sistema de creencias del racionalismo secular con sus diferentes Iglesias del desarrollo.

Así, la magia y la tecnología se vuelven rituales y el individuo se entrega humildemente a la misericordia de ciertos seres invisibles,[32] cuando no puede comprender el funcionamiento y necesita resolver temores frente a lo natural, manejando así supuestos, imaginación y seres espiritules.[33] La tecnología, como el mago, tiene una clientela y los clientes no son forzosamente individuos que comparten la misma creencia en la Modernidad, son simplemente consumidores. De ahí que se pueda decir que la tecnología (como la magia) concierne solamente al aspecto individual de las creencias. La tecnología no pierde su tiempo en puras especulaciones, aunque tiene sus ceremonias para elogiar la grandeza de sus productos, haciéndolo por medio de ritos y ceremonias que elogian su encanto, pero sin ocuparse de perseguir a sus creyentes; de hecho, no busca realmente creyentes sino seguidores de sus productos, alimentando el fetichismo característico de la Modernidad.[34] Al mismo tiempo, la magia y la tecnología han estado y están siempre presentes en todas las sociedades del mundo. Así como para Durkheim parece que hay algo de antirreligioso en la magia, hay algo de antidesarrollo en la tecnología. En suma, no existen *Iglesias mágicas* de la tecnología, y es precisamente, tal y como lo hemos visto, este aspecto de la Iglesia, el más recurrente para distinguir en la sociología durkheimiana entre la magia y la religión. Las creencias mágicas a pesar de su posible difusión, no unen a las personas que se adhieren a esas creencias, *no existe una Iglesia Mágica*. Podemos así distinguir entre el mundo natural fun-

[32] J. G. Frazer, *La rama dorada*, México, FCE, 1956, p. 34.
[33] Edward Burnett Taylor, *Religion in primitive culture*, Nueva York, McGraw-Hill, 1962, p. 8.
[34] Emile Durkheim, *op. cit.*, p. 58.

dado en la observación y en la razón (que sería la Ciencia) y el mundo sobrenatural que da lugar a la fe, donde se sitúa el efecto de la tecnología sobre las creencias de los individuos en el desarrollo. Así, la tecnología es una respuesta sistematizada al sentimiento de limitación e impotencia ante el peligro, la deficiencia y la frustración, tal como es percibida por los actores cuando se refieren a los artefactos producidos por el desarrollo de la tecnología. La magia de la tecnología le confiere fines prácticos a los creyentes. En este sentido es que los dos procesos (tecnología-magia/Desarrollo-Iglesia religión) están articulados y completados; es decir, la tecnología completa pragmáticamente la religiosidad del desarrollo, a partir del mito del progreso. Como la magia, la tecnología no obliga a nadie a creer en los brujos o los magos; la gente sólo acude a ellos cuando encuentra momentos de impotencia, necesidad o resarcimiento que el desarrollo en sí no le puede ofrecer.

El mito del progreso es considerado también como la búsqueda de conectar el mundo tangible con lo que se percibe de lo invisible. Es la búsqueda de un control de las representaciones del mundo, tal cual se realiza en los otros sistemas de creencias de los que hemos hablado. En este sentido, si analizamos el discurso del desarrollo, nos percatamos de que éste, como los mitos, tiene un carácter maleable que permite una apropiación diversificada; es decir, permite en cierto momento a cada Institución, Organismo o Individuo, apropiárselo y contar el discurso a su manera, tal y como la CEPAL lo ha hecho en su momento o el PNUD lo hace cada año con sus reportes mundiales del desarrollo. Lo anterior permite una distribución de las representaciones de manera más diversa y menos rígida que como se ha hecho con las religiones históricas de salvación, que terminaban por monopolizar (al estilo imperial) toda forma de representación del mundo. Esta necesidad de controlar las representaciones del mundo responde a un ámbito de monopolización de lo simbólico. Cuando se mantiene un orden en la representación del mundo, se tiene certidumbre y la certidumbre brinda protección. Esta protección ofrece un sentimiento de poder que da motivo a los sistemas de creencias (mágicas, mitológicas, institucionales-religiosas) para su mantenimiento. En efecto, el cambio de conciencias de una creencia mágica a una religiosa y después a una hiperracional, como es el desarrollo, pasa por un proceso mental mítico. En términos weberianos, la hiperracionalización ha eliminado el lado mágico, digamos poético, de las representaciones sociales, llevando al individuo a lo que Lypovesky llama *La era del vacío*; pero eso no significa que la magia haya desaparecido. Así

nos acercamos a una consideración posmoderna del mundo, en la medida en que nos referimos a la combinación de creencias hiperracionales, y de creencias hipermágicas, a la extrapolación de dos esferas que son detectables en una dinámica de Desarrollo. En suma, la Tecnología, definida como el aspecto mágico del sistema de creencias del Desarrollo, hace entonces referencia al proceso individual y subjetivo que actúa de manera práctica y directa sobre las necesidades de interpretación cotidiana y efímera del individuo respecto a entes anónimos o sucesos sobrenaturales. Tiene así, como función social, resolver los temores individuales y fundamentales e ignorancias relativas que las creencias colectivas no proporcionan, por lo cual es pragmática y responde sistemáticamente al sentimiento de limitación e impotencia ante un peligro desconocido. La tecnología, tal y como lo hace la lógica mágica, justifica la incapacidad de resolver el problema de la desigualdad (por ejemplo), de resolver la imperfección del mundo, arguyendo que las herramientas llevadas fueron mal empleadas, que no se aplica correctamente la tecnología. En este sentido, el grupo de chamanes propietarios de los medios de producción de la magia-tecnología, nunca son cuestionados, continuando con su proceso tecnológico que servirá para renovar constantemente el mito del progreso.

En este sentido, la utilización de la magia-tecnológica se ve representada por los únicos que pueden interpretar y utilizar esta magia para el bien de la humanidad mediante los programas de desarrollo y solidaridad internacional, es decir, aquellos que conforman los G7, los BN, etc., que como sacerdotes del Desarrollo se reúnen para diagnosticar las posibles aperturas a la mejor aplicabilidad de la doctrina para los adherentes, ya sean países u organismos. Así, en nombre de la Fe en el desarrollo se reconocen los errores cometidos; sin embargo, esto no cuestiona el concepto mismo ni el sistema de creencias al que se adscribe, sino que se adjudica que ha habido una aplicación errónea e interpretación "de las consignas", las liturgias y las doctrinas del Desarrollo. Por otro lado, tal y como vimos en el caso de los magos (que para satisfacer a su cliente y no perder su legitimidad repiten las operaciones rituales, cambiando los métodos o los instrumentos hasta que el cliente termine por encontrar satisfacción a sus peticiones) de la misma manera en el sistema de creencias racionalista secular representado por el Desarrollo se repiten fórmulas y maneras de operar, tratando de satisfacer a toda la clientela. La creencia en las Iglesias del desarrollo se mantiene por medio de los signos (magia), pues nada deja que los logros macroeconómicos se vean como milagros del sistema. Se habla así del milagro de tal o cual economía nacional donde la tecnología

termina por ser la responsable del milagro. Así es que la magia que contiene el sistema de creencias del desarrollo a partir de la tecnología, hace que aunque los individuos se adhieran no se unan. Como ya lo mencionamos, en la breve reflexión sobre la Modernidad, el concepto de Desarrollo tiene consigo un moralismo inicial para salvaguardar la esperanza de los más necesitados, y es ante todo una tarea colectiva, en la medida que involucra y moviliza a millones de personas. Para decirlo vulgarmente, la narración mítica del Desarrollo dramatiza o telenoveliza "la sacralidad" de los dioses, o mejor aún, de la pobreza.[35] Desde este acercamiento, observamos un lado profético y un discurso de salvación, es decir, un discurso soteriológico. De hecho, no es por coincidencia que en el análisis semiótico del sistema de creencias se haga la asociación con el término de "concepto", pues éste es lo que permite que la Religión se exprese de manera abstracta. Así, desde entonces, el concepto de Desarrollo ha sido legitimado a partir de diferentes teorías y reformas, así como en un momento dado ocurrió con la Religión católica, con la Reforma protestante, etcétera.

En este sentido, hablamos de diferentes Iglesias representadas en el transcurso de estos años con las teorías basadas y reformadas en diferentes liturgias religiosas como el liberalismo, el comunismo, el marxismo, el keynesianismo y los neos que siguen. Agrupándose así en diferentes Iglesias, como podrían ser la de los Dependentistas Latinoamericanos, la de los de la "*Self-Reliance*", la de los del Nuevo Orden Económico Internacional, la de los de la Comisión Sur, la de los del Desarrollo Sustentable, o la más contemporánea, como lo es la del PNUD, con su noción de Desarrollo Humano Sustentable. Cada una a su manera pretende descubrir la nueva fórmula, "la fórmula mágica" que resolverá los problemas técnicos que nos han impedido alcanzar el progreso en la Modernidad. La originalidad de cada proposición plasmada en sus "textos sagrados" busca legitimar la solución finalmente descubierta a los problemas del Desarrollo. Sin embargo, cada teoría o declaración (doctrinas) constituyen sólo simples variaciones del momento profético en el cual la Santa Globalización o la Santa Producción se hicieron presentes como entidades santificadas, por no decir satánicas. El desarrollo, como parte del sistema de creencias, ha encontrado su modo de realizarse aunque éste no sea quizá siempre el más eficiente. Basta con comparar el grado de compromiso que tienen los creyentes-practicantes en una parroquia católica con la práctica de los creyentes en

[35] Jean Pierre Vernant, *Mythe et religion en Grece ancienne*, París, Seuil, 1990.

el desarrollo, en donde los fieles efectúan ciertas prácticas a las cuales no se pueden desvincular para no poner en peligro la cohesión del grupo y en lo que creen. En este sentido, la secularización traduce el aspecto religioso de tradiciones y creencias que toda sociedad necesita. Ciertamente, la secularización quitó en cierta medida el monopolio a las Iglesias en las cuestiones de desarrollo, pero llegó a desplazarse de otra manera, a transfigurarse. La Modernidad ha fundado su creencia en "el *Grand Partage*", haciendo del Desarrollo una certeza colectiva, en el que se combinan las diferentes modalidades mencionadas.

Creemos en el desarrollo porque todos creen, pasamos del carisma progresista a la burocratización en la que la creencia en el Desarrollo se ha cimentado. La creencia se construyó colectivamente en la promoción del orden de las cosas; en la comunalización de los procesos de interacción. En este eje de reflexión es que se considera al Desarrollo como un elemento perteneciente a una Religión moderna, racionalista-secular, pero que se traduce al mismo tiempo en un sincretismo de creencias mágicas y míticas. La Modernidad trata así de cumplir con un programa, llegar a la tierra prometida. Hay verdades que se discuten y que se vuelven mitos, como el mito del Progreso; hay creencias que se reforman y se actualizan, como el de la tecnología, la igualdad y la libertad, pero el proceso de Desarrollo cargado de su lenguaje científico, se legitima frente al azar, conformando un núcleo consistente. En este sentido, la experiencia del Desarrollo como sistema de creencias ocupa las cuatro operaciones mentales de las que hemos hablado para reencontrar su legitimidad, compitiendo así por la apropiación de la producción legítima de los símbolos que rijan la interpretación sagrada de nuestra sociedad. Lo anterior se puede resumir de manera, aunque sea fragmentaria, con los cuadros siguientes.

Magia	*Mito*	*Religión*
Ocultismo animando cosas. No busca soluciones lógicas. No utiliza métodos de comprobación. Fórmulas trascendentales. Función frente a la ignorancia. Resuelve problemas diarios, práctica y directamente. LADO SUBJETIVO, SUPERFICIAL Y APRIORISTA. ENTES ANÓNIMOS. No funciona sistemáticamente. No constituye una comunidad. Formada por una clientela y por individuos. LA MAGIA ES INDIVIDUAL, rudimentaria. Persigue fines técnicos y utilitarios. Racionalidad interna. Incapacidad de realizar cualquier abstracción. No sintetiza lo complejo. Actúa en la vida cotidiana. Acciona el Mana. Relación transicional; relación con el temor fundamental. Fines pragmáticos. Modo de conocimiento desigual en teoría y en la práctica. La Magia no obliga a nadie a creer en ella. Es efímera y casual.	Transmisión de relatos. Narración oral. Punto de flexión entre magia y religión. Anónimo y lejano. Siendo individual la colectividad se lo apropia. No hay imposición personal. Ley ancestral. Utiliza la imaginación. Va de la subjetivación a la racionalización. Origen sobrenatural. Conexión de lo tangible con la percepción de lo real y lo onírico. Interpretación de percepción. Racionalidad onírica. Lenguaje con signos. Enriquecen el lenguaje. Es poético y racional. No es simbólico. Valida la fe primitiva (magia) y la sabiduría moral (religión). Eterno presente del acontecimiento pasado. Inconsciente colectivo. Pensamiento lógico. Palabra modo de comunicación. Consciencia significativa. Síntesis significativa. Esquema tridimensional. La imagen narrada. Carácter arbitrario, saber confuso. Condensación. Deforma, extensión multidimensional, fundamenta intención histórica, suprime la dialéctica.	Formada por adeptos. Creyentes. Formada por una comunidad. La religión es COLECTIVA. SOLIDARIA. MIEMBROS UNIDOS. Y pertenecen a una IGLESIA. Sistema de rituales de autorrealización organizado en torno a los momentos trascendentales y significativos de la vida social. Organización social. Responde antes del surgimiento de temores. Proporciona reglas de interpretación. Impone representaciones, se apoya en la mitología.

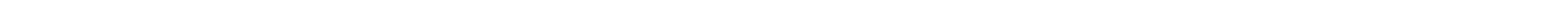
Desarrollo, superestructura idéologica, mundo sobrenatural
(algunos aspectos religiosos, míticos y mágicos del concepto de desarrollo)

Religión del desarrollo	*Mito del progreso*	*Magia de la tecnología*
• Convence-Impone.	• Es anónimo.	• Usa fórmulas trascendentales.
• Acude a la tecnología mágica pero no viceversa.	• La colectividad se lo apropia.	• Tiene función social frente a la ignorancia.
• Forma comunidades como el G7.	• No hay una imposición sino un deseo.	• Funciona en momentos de incertidumbre.
• El desarrollo viene de una minoría (véase conformación de religiones: Weber, Halbwachs).	• Se pierde subjetividad y se gana racionalidad.	• Existe por medio de entes anónimos.
• Existe un moralismo inicial por salvaguardar la esperanza de los más desesperados; se sustenta en el mejoramiento de la situación de los pobres, su éxito proviene de la prosperidad de los más ricos. De la soteriología de la Salvación.	• Crea el lenguaje mítico (Internet, progreso…).	• Hay rituales de repetición. Tiene prácticas de promoción.
• Se promulga compartir la abundancia prometida a todos.	• Su historia puede ser contada con una fundamentación de origen.	• No conforma una comunidad, sino una clientela (consumidores).
• Se cree en la reducción de las desigualdades y se promueven las necesidades de los bienes fundamentales.		• Tiene fines técnicos y utilitarios; no obliga a creer en ella.

Fuente: Elaboración propia con base en la bibliografía aquí citada.

II

Experiencias locales de la diversidad religiosa

El despliegue espiritual de los nuevos movimientos religiosos*

*Danièle Hervieu-Léger***
*Grace Davie****

* Traducción del francés de Daniel Gutiérrez Martínez.
** Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales (EHESS), París, Francia.
*** Universidad de Exeter, Gran Bretaña.

El choque religioso de los años setenta

La pregunta acerca del reflujo religioso característico de todas las sociedades modernas ha constituido hasta los años sesenta del siglo xx, el punto central y de continuidad de los análisis acerca de la evolución de las instituciones religiosas en Europa occidental. En efecto, ¿cómo no insistir —incluso si se subrayaba al mismo tiempo las disparidades regionales del fenómeno— en el carácter masivo adquirido por la descalificación cultural de las creencias oficiales y de las prácticas de la religión convencional, en la mayoría de los países en esa región de Europa? Al detallar los datos de encuesta, podríamos decir que con facilidad uno se ve conducido a admitir que las cifras ilustran de manera plena el avance del trabajo de la secularización que aquí ha habido. Las observaciones empíricas permitían reactivar en cada momento, y de manera a menudo explícita, la vieja idea de la incompatibilidad entre la "irracionalidad" de la religión y la "racionalidad" de una sociedad gobernada por la ciencia y la técnica. Esta creciente intelectual permaneció perceptible en los trabajos que se daban como tarea (dentro de la línea de los que habían florecido en los años cincuenta y setenta en Francia, los Países Bajos, Bélgica y otros lados) el de interpretar el decremento muy general de la práctica religiosa y de la *sacramentalización*. De hecho, el decremento en cuestión toma, en algunos países (en los países escandinavos,

en Gran Bretaña o en Francia)[1] la apariencia de un verdadero desmoronamiento iniciado en los momentos posteriores a la Primera Guerra Mundial. Tenemos un desarrollo más reciente en Italia, por ejemplo, donde las evoluciones más significativas se produjeron en los últimos veinte años.[2] Empero, estas variaciones permitieron por sí mismas validar el esquema de conjunto, en el que estas diferencias cubrían de manera adecuada las distancias y diferencias de niveles que había entre las naciones respecto a los procesos históricos de la modernización. De esta manera, es con la entrada de España en la comunidad de los países europeos modernos, tras la muerte de Franco, lo que indujo, además de la clara crisis de la práctica regular, a una drástica disminución en el número de miembros del clero secular y regular.[3] Irlanda por sí misma —que es la excepción en Europa, con su 81.6% de asistencia semanal a misa[4]— confirma *a contrario* la interpretación general, que dice que mientras más moderno es un país, y antiguamente moderno, menos importante será el papel que desempeñe la religión.

Se sabe que esta perspectiva fue enriquecida y afinada en la práctica de la investigación, como por ejemplo en Francia (donde la problemática de la pérdida religiosa se había cristalizado, por razones históricas, en una versión particularmente "dura") y en Italia, donde el debate en torno a la religión popular y sus reviviscencias inesperadas en la época contemporánea, constituyó un momento muy importante de la reevaluación de los conceptos utilizados para aprehender las relaciones de la religión y de la Modernidad.[5] Por razones igualmente ligadas a la historia (al mismo tiempo que debido a la influencia de los trabajos llevados a cabo en los Estados Unidos), la investigación anglosajona acentuó, sobre todo, el aspecto de la pluralización y la privatización de lo religioso en la Modernidad.[6] Empero, en Europa como

[1] Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne*, París, Cerf, 1985; y Grace Davie, *Religion in Britain since 1945. believing without belonging*, Oxford, Blackwell, 1994.

[2] F. Garelli, "Religione e modernità: il 'caso italiano'", en D. Hervieu-Léger *et al., La religione degli europei*, Turín, Edizione della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992, pp. 11-99.

[3] S. Giner y S. Sarasa, "Sviluppo politica e Chiesa in Spagna", en D. Hervieu-Léger *et al.*, *op. cit.*, pp. 102-140.

[4] M. Mac Gréil, *Religious practice and attitude in Ireland*, reporte publicado por la Survey and Research Unit, Department of Social Studies, St. Patrick's College, Co. Kildare, Maynooth, 1991.

[5] C. Prandi, "Religion et classes subalterns en Italie. Trente années de recherches italiennes", en *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 43, núm. 1, 1977; C. Prandi, "La religion populaire: problèmes théoriques", en *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, vol. 4, 1980; F. Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, París, Minut, 1982.

[6] D. Martin, *A general theory of secularisation*, Londres, Blackwell, 1978; *Brian Wilson, The contemporary transformations of religion*, Londres, Oxford University Press, 1976.

en los Estados Unidos, la emergencia de los movimientos de renovación de lo religioso, con frecuencia llamados de manera más bien desencontrada "Nuevos Movimientos Religiosos", fue lo que provocó la consideración, dentro de una perspectiva renovada, de las producciones religiosas dentro de la misma Modernidad. En efecto, en los años setenta, el paisaje religioso de las sociedades occidentales conocía un verdadero cambio, vinculando —al menos en parte— varias investigaciones de una "nueva conciencia" que suscitó la ola contracultural de fines de los años sesenta. Estas investigaciones se traducen al mismo tiempo en un desarrollo de nuevos cultos y sectas, sobre todo en razón del descubrimiento de los antiguos grupos religiosos minoritarios, y por la explosión, en el seno de las grandes Iglesias, de movimientos de renovación portadores de una capacidad de innovación y de movilización inesperada. Fuertemente mediatizado, este fenómeno de ebullición religiosa no fue la llamarada efímera que algunos hubieran querido ver ahí. La rapidez de su difusión social, su estabilización en el tiempo y la afirmación de su importancia en el escenario político de las sociedades occidentales, alimentó (y continúa alimentando) múltiples especulaciones sobre lo que pudiese generar el "retorno de lo religioso" que habría podido caracterizar claramente los albores del siglo XXI.

La investigación en ciencias sociales de las religiones no ha estado menos perturbada que la opinión pública por este empuje religioso que tomaba a contraflujo los análisis aparentemente más y mejor fundamentados. La religión, que se decía reprimida al margen de las sociedades avanzadas, ¿acaso no estaba en vías de demostrar su capacidad de encontrar una nueva pertinencia social, política y cultural, en una Modernidad en crisis? El regreso de esta coyuntura no sólo contribuyó a restablecer la religión como objeto de la investigación científica; también favoreció las "revisiones teóricas", tan desgarradoras como ambiguas. Algunos se mostraron dispuestos, en vista de las "renovaciones" religiosas contemporáneas, a revisar todos los planos del trabajo conceptual efectuado durante años por los teóricos de la secularización. Más aún, después de no haber visto religión en ningún lado, algunos estaban listos, incluso en la actualidad, a descubrir lo sagrado en todos lados; en la ecología, en el deporte, en la política o en los conciertos de rock, etc. Interesante inversión de perspectiva, como es ésta de la analogía de las prácticas y creencias religiosas (cristianas) y de prácticas y creencias profanas, que se usaba (sobre todo) en el pasado, para subrayar la amplitud de la diseminación cultural (y por tanto, de la descalificación social) del cristianis-

mo en las sociedades seculares, y que actualmente es puesta al servicio del análisis de la presencia invisible de lo religioso en las sociedades que se ven en la búsqueda de sentido… En esta inversión, la noción misma de "campo religioso" —en la acepción común y corriente que le otorga la reflexión sobre la diferenciación moderna de las instituciones, tanto como en la acepción más específica que recibe en una sociología inspirada en el pensamiento de Pierre Bourdieu— perdió una buena parte de su consistencia. La cuestión de los límites de la esfera religiosa de las sociedades modernas fue relegada de manera progresiva por aquellas dinámicas explícita e implícitamente religiosas puestas en obra en todo el espacio social.[7] Sin duda, el desarrollo de los movimientos de renovación de lo religioso no cambió brutalmente el paisaje religioso de las sociedades occidentales, tampoco de los Estados Unidos y de América del Norte, pero por el contrario sí llamó la atención de los investigadores acerca del fenómeno de amplitud mucho más vasto que se daba con la proliferación de la creencia en las sociedades modernas en cuestión, consideradas, sin embargo, como racionalmente desencantadas. La atención se situó en las modalidades de la reafirmación de la religión en el escenario público en todos lados en el mundo. Se tomó en cuenta la difusión masiva de prácticas poco conformes a los criterios de la racionalidad moderna (videntes, astrología, espiritismo, etc.) en las capas sociales educadas bien integradas a la Modernidad cultural.[8] El acento fue puesto en la proliferación de los fenómenos del creer en las sociedades sometidas a la incertidumbre estructural inducida mediante la rapidez del cambio, y considerando con nuevos bríos la significación social y cultural del incremento de las múltiples "demandas de sentido" no satisfechas por las ideologías modernistas del progreso, y por el lugar de la religión dado en las respuestas que se dieron a estas demandas. La cuestión de las relaciones de la Modernidad —se volvió, durante los años setenta, marcados por la crisis económica, cada vez más incierta de ella misma y de sus propios valores— con la religión y con las diferentes tradiciones religiosas, regresó al frente del escenario público.

[7] D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, París, Cerf, 1993.

[8] D. Boy y G. Michelat, "Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles", en *Revue Française de Sociologie*, vol. 27, 1986, pp. 175-185.

El desarrollo de los nuevos movimientos religiosos en Europa occidental: un fenómeno que llegó de los Estados Unidos

En efecto, estos movimientos se desarrollaron en el corazón de las sociedades más avanzadas; más aún, la influencia directa de la metrópoli de la Modernidad que constituyen los Estados Unidos, luce mayor en la aparición misma del fenómeno en Europa occidental. Los movimientos de renovación de lo religioso —aparecidos en los *campus* universitarios estadounidenses a finales de los años sesenta, en la movida de esta corriente derivada de la contracultura denominada "nueva cultura espiritual"— tomaron cuerpo rápidamente en el seno de la clase media blanca educada estadounidense, antes de diseminarse en Europa occidental. J. Beckford apunta, a este respecto, que con excepción de la Fundación Rajneesh, que se transportó directamente de Asia a Europa occidental, todos los movimientos importantes de renovación de lo religioso llegaron a Europa desde los Estados Unidos de América, sea que hayan transitado en América del Norte desde Asia (como es el caso de la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna, de la Meditación trascendental o de la Iglesia de la Unificación), sea que hayan aparecido en los Estados Unidos (como la Cienciología o los Niños de Dios/ Familia de Amor).[9] Las "filiales europeas" de estos movimientos, cuya creación fue planificada frecuentemente desde una organización central en los Estados Unidos, se ven a menudo gestionadas desde su centro estadounidense. Esta influencia es igualmente sensible para el caso de corrientes menos estructuradas, dando cuenta del movimiento de la Nueva Era. Del mismo modo, los movimientos carismáticos católicos o protestantes —que se pueden considerar como movimientos de renovación de lo religioso de ámbito cristiano— aparecieron primero en los Estados Unidos, antes de desarrollarse de manera autónoma en Europa del Oeste. Ya no hay lugar para sorprenderse de que la renovación neopentecostal del ámbito protestante se haya producido prioritariamente en el terreno en donde el pentecostalismo histórico tomó cuerpo y permanece como una tradición extremadamente católica. Ciertamente, la renovación carismática no constituye el todo de los movimientos de renovación católica cuyo empuje ha marcado los últimos treinta años. Para erigir la cartografía al respecto, hay que tomar en cuenta otros grupos y corrientes de origen no estadounidense, tales como la organi-

[9] James Beckford y Marcel Levasseur, "New religious movements in Western Europe", en J. Beckford (coord.), *New Religious Movements and rapid social change*, Londres, Sage, 1986, pp. 29-54.

zación italiana *Comunione e Liberazione*, portadora de un "integralismo modernizado" bien estudiado por S. Abbruzzese, u otras "comunidades nuevas" de las que F. Lenoir ya elaboró un sugerente inventario a partir de entrevistas con sus fundadores.[10]

Empero, en 1967, entre estudiantes de la facultad de teología de la Universidad Duquesne en Pittsburg, influenciados por el encuentro del pentecostalismo protestante, es que se puede localizar el punto de inicio de la renovación carismática católica que se desarrolló en los *campus* de las universidades católicas y en la parroquias de los Estados Unidos, antes de difundirse en Canadá, después en Europa, donde constituyó una punta de lanza de la renovación católica.

Nacidos en el seno geográfico de la Modernidad occidental, los movimientos de la renovación religiosa encontraron, igualmente, su terreno de predilección en las capas sociales plenamente integradas de la Modernidad cultural y económica, pues en efecto, reclutaron de manera privilegiada (incluso si no es que exclusivamente) a sus miembros de las capas sociales que se habían implicado fuertemente en todos los "nuevos movimientos sociales" florecientes en la primera mitad de los años setenta, como fueron maestros, trabajadores sociales, médicos e intermediadores culturales de diversos tipos, profesionistas técnicos medios. Con base en los estudios empíricos disponibles, J. Beckford especifica, en 1986, que en Europa como en los Estados Unidos, los adeptos de los nuevos movimientos religiosos estaban integrados de manera masiva por jóvenes adultos (que oscilaban entre los 25 y 40 años) que terminaron sus estudios secundarios y con frecuencia pasaron a la universidad. Estos jóvenes provienen de familias beneficiadas por un confort material y una seguridad económica satisfactoria. Sus perspectivas profesionales (tanto desde el punto de vista del trabajo como de la remuneración) son generalmente buenas, y con frecuencia con algunos bienes económicos personales. Muchos de ellos están acostumbrados a los viajes al extranjero y se han beneficiado de un medio cultural favorecido. En suma, sus posibilidades en la vida son, más bien, superiores a la media de la población y, en este sentido, no son representantes de sus pares. De esta forma, anota J. Beckford, su perfil social es siempre profundamente diferente de aquel de los adeptos de las antiguas olas sectarias. Y hasta cierto punto, el hecho mismo de venir de capas sociales cultural y económicamente privilegiadas

[10] S. Abbruzzese, *Comunione e liberazione. Identité catholique et disqualification du monde*, París, Cerf, 1989; F. Lenoir, *Les communautés nouvelles. Interviews des fondateurs*, París, Fayard, 1988.

es lo que los sitúa en el centro de las controversias que agitan las sociedades occidentales respecto a los temas de los nuevos movimientos religiosos.[11]

En la actualidad, sería probablemente necesario matizar y pluralizar este portarretrato-típico de los adeptos de los movimientos de renovación de lo religioso, al tener en cuenta a la vez, las lógicas internas de los grupos desde entonces establecidos en el tiempo, así como los efectos de la coyuntura económica y política que tienen sobre el reclutamiento de los mismos. En su introducción a un número de *Social Compass* sobre el tema "20 años después: cambios en los nuevos movimientos religiosos", Eileen Baker y Jean-François Mayer subrayaban que los movimientos de renovación de lo religioso han podido, según los periodos, atraer más bien a los jóvenes adultos provenientes de las clases pudientes descritas por J. Beckford, o incluso a algunas personas desfavorecidas, en donde tanto unos como otros no se orientan evidentemente hacia los mismos grupos y corrientes, aunque presenten una atracción a la misma tendencia.[12] Queda por mencionar que "veinte años después" la presencia dominante de las capas medias urbanas en estos movimientos es un hecho ampliamente comprobado. Algunos estudios efectuados en diversos países europeos muestran la atracción que ejercen los movimientos de lo religioso (incluyendo aquí también algunos movimientos judíos, tales como los de Loubavitch) en los medios profesionales urbanos impregnados por la cultura técnica más indiscutiblemente moderna, como son informáticos, ingenieros, especialistas de la comunicación y de la información, etc. Con toda seguridad, el desarrollo de los movimientos de renovación de lo religioso no testimonia la contradicción entre una Modernidad masivamente secularizada y una cultura premoderna y religiosa que subsistiría a su paso en regiones y en grupos sociales "retrasados" con respecto del movimiento general de la sociedad y la cultura. Por el contrario, este desarrollo permite ver bajo una forma particularmente aguda, una tensión interna en la misma Modernidad. Esta tensión concierne a las condiciones en las que los individuos y los grupos humanos pueden producir los sistemas de significación que necesitan —en la ausencia de todo código de sentido heredado de la tradición— para situarse en un universo complejo y en continuo cambio. Si el estudio de los movimientos de renovación de lo religioso ha contribuido a renovar la mirada en perspectiva clásica de las relaciones entre religión y Modernidad, es porque

[11] J. Beckford y M. Levasseur, *op. cit*.

[12] *Social Compass*, "20 ans après: les nouveaux mouvements religieux", vol. 42, núm. 2, 1995.

éste ha permitido que aparezca la compleja unidad de fenómenos ligados con la pérdida de las observancias tradicionales (ampliamente subrayadas por los estudios empíricos) y algunos fenómenos de recomposición de las creencias que caracterizan las sociedades modernas. Las manifestaciones recientes de "renovación de lo religioso" no contradicen todo lo que se ha dicho acerca de la amplitud que ha tendido la secularización. Lo anterior nos obliga a reconsiderar lo que el fenómeno de secularización en sí mismo significa, a saber, que no es un proceso de desvanecimiento de la religión en una sociedad masivamente racionalizada, sino el proceso de recomposición de lo religioso, dentro de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias, en una sociedad cuya incertidumbre es la condición estructural, por el hecho mismo de la primacía que dicha sociedad otorga al cambio y a la novedad. Bajo este último punto de vista, los movimientos de renovación de lo religioso han dado una visibilidad social particular a un fenómeno que los supera ampliamente; a saber: la expansión masiva de una religiosidad cada vez más en convergencia con la cultura moderna del individuo.

El mosaico de los movimientos de renovación de lo religioso

Los movimientos de renovación de lo religioso abarcan un conjunto de corrientes, grupos y redes de una diversidad tal que desafía todas las clasificaciones. Sin embargo, hace falta decidirse a trazar algunas grandes distinciones con el fin de esclarecer en seguida algunas convergencias susceptibles de conferir al fenómeno un cierto grado de unidad. Una primera diferencia se impone inmediatamente entre aquello que se llama comúnmente (y con mucha frecuencia inadecuada) "nuevas sectas", "nuevas religiones" o "cultos", por un lado, y por el otro a los movimientos de terruño cristiano (protestante o católico), del que habría igualmente que incluir a los movimientos de renovación judía. Los primeros reagrupan a la vez los diferentes componentes de una corriente neooriental de origen variado (india, coreana, japonesa, etc.),[13] y algunas olas de movimientos no cristianos multiformes (que van desde diversas formas de neopaganismo hasta múltiples expresio-

[13] Para un inventario más completo de la diversidad de estos grupos y corrientes, remitirse a las obras de E. Barker, *New religious movements. A practical introduction*, Londres, Home Office, 1989, así como la de M. Introvigne, *Le nuove religione*, Milán, SugarCo, 1989.

nes de la Nueva Era, pasando por el sucubismo o el magismo).[14] Los segundos están ligados a grandes tradiciones religiosas presentes en Occidente, pero de las que apelan a la renovación, léase la regeneración, al proponer a sus miembros una religiosidad intensiva. Esta primera distinción no recorta más que de manera muy imperfecta la oposición posible entre religiones "nuevas", aparecidas recientemente, y algunos "movimientos de renovación" concretamente así nombrados, que toman cuerpo en el seno de las religiones históricas. Si la mayoría de los movimientos de renovación de lo religioso han sido creados desde 1945, un buen número de ellos extraen una parte al menos de sus preferencias y de sus justificaciones en tradiciones religiosas orientales antiguas como el hinduismo, budismo, shintoismo, etc., de las que tienden, según su necesidad, a ofrecer a sus miembros una versión renovada de ellas.[15] De esta manera, la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna se refiere al hinduismo, y por su parte, la Soka Gakkaï se inscribe en la tradición del budismo de Nichiren. Por otro lado, el sincretismo que caracteriza a estos movimientos contribuye a desvanecer la frontera entre los dos conjuntos esbozados aquí antes. La cristología de la Obra de Reintegración Crística no tiene más que muy poco que ver con las concepciones cristológicas de las grandes Iglesias cristianas, aunque queda por decir que esta cristología toma prestado algo, al mezclar estos préstamos con referencias provenientes de otro lado, de un fondo cristiano. El origen de la creación de la Iglesia de la Unificación (en 1954) por el reverendo Sun Myung Moon, se decía provenir de una visión que había recibido una mañana de Pascua de 1936 cuyo llamado era el de completar la obra mesiánica de Jesús. Su prédica comenzó en 1945, pero es en Occidente, a partir de los años setenta, que esta reinterpretación coreanizada del mesianismo cristiano conoció grandes logros significativos. Proveniente del *Jesus Movement* que se desarrollase a finales de los años sesenta en los Estados Unidos como una de las ramas de la contracultura *hippie*, el movimiento religioso de los Niños de Dios (convertida después en la Familia de Amor y que fue evangelizado por David Berg, quien comenzara su carrera como predicador evangelista; e influenciado por el milenarismo apocalíptico del que la Familia todavía es portadora), permanece saturado de referencias cristianas revisitadas. En

[14] Jean Bruno Renard, "Religion, science-fiction et extra-terrestres: de la littérature à la croyance", *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 50, núm. 1, 1980; Massimo Introvigne, *Il capello del mago*, Milán, SugarCo, 1990.

[15] J. F. Mayer, *Sectes nouvelles. Un regard neuf*, Cerf, París, 1985.

cuanto al movimiento raeliano, fundado en 1946 por el francés Claude Vorilhon y que se define como una "religión atea" completamente fundada sobre las revelaciones aportadas por los extraterrestres, procede de una reinterpretación global de la Biblia para construir su propio escenario del Apocalipsis. De manera más general, es fácil hacer aparecer las impregnaciones cristianas de "la ética del amor" a la cual se refieren la mayoría de los grupos y corrientes de la nebulosa mística esotérica.[16] Así se podrían multiplicar los ejemplos que atestiguan que la discontinuidad entre las "nuevas religiones" y las "grandes tradiciones religiosas" está lejos de ser absoluta, y que la amplitud de los préstamos y múltiples sincretismos entre unos y otros constituye, como tal, una dimensión mayor del desplazamiento de los nuevos movimientos religiosos.

Una clasificación más pertinente desde el punto de vista sociológico, podría ser quizás aquella que intente contemplar la orientación de estos movimientos. Los investigadores que lo han intentado desde este ámbito son numerosos.[17] En el cuadro que esbozó con Martine Levasseur de algunos movimientos religiosos en Europa occidental, James Beckford (al retener solamente los movimientos no cristianos) distinguía tres tipos de grupos en función de su modo de inserción en la sociedad.[18] El primero es el de los grupos refugiados, en el cual sitúan a organizaciones como la de ISKON (Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna), la Misión para la Luz Divina del Guru Maharaji (Impulso Vital) o los Niños de Dios (la Familia del Amor). Éstos se distinguen por ofrecer a sus miembros la protección de una comunidad y de un modo de vida plenamente integrado, claramente descritos por D. E. van den Zandt, a propósito de los Niños de Dios en Gran Bretaña y los Países Bajos.[19] Un segundo tipo de grupos —del que el objetivo es la reforma de la sociedad— tiene la ambición, por su parte, de aportar una transformación y una mejoría radical a las estructuras sociales y culturales existentes, sea por medio de la ejemplaridad o de la acción. Entre estos grupos encontramos la Iglesia de la Unificación (los "Moonies"), la Cienciología de Ron L. Hubbard o incluso Synanon. El tercer conjunto es el de los grupos de liberación, que

[16] F. Champion, "Les sociologues de la post-modernité et la nébuleuse mystique-ésotérique", *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 67, núm. 1, 1989.

[17] Véase R. Wallis, *The road to total freedom. A sociological analysis of Scientology*, Londres, Heinemann, 1976; R. Wallis, *The elementary forms of new religious life*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983; T. Robbins, D. Anthony y J. Richardson, "Theory and research on today's 'new religions'", *Sociological Analysis*, vol. 39, núm. 2, 1978, pp. 95-122.

[18] J. Beckford y M. Levasseur, *op. cit.*

[19] D. E. van den Zandt, *Living in the children of God*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1991.

ofrecen a una clientela de adeptos un conjunto de servicios de desarrollo personal. Esta corriente, llamada también del "potencial humano", incluye, entre otras cosas, la mediación trascendental, que ofrece una técnica mental de relajación profunda capaz de suscitar la experiencia cotidiana de la "inteligencia pura", EST (*Erhard Seminars Training*), con sesiones intensivas de desarrollo personal; o aun el movimiento de Bhagwan Shree Rajneesh, que inicia a los adeptos en técnicas de meditación (la meditación dinámica) tomándole prestado a las tradiciones sufís, yoguis y tibetana, a fin de permitir la evacuación catártica de los conflictos neuróticos que dividen al sujeto.

La clasificación establecida por J. Beckford concierne directamente a las "nuevas religiones" organizadas, que no constituyen en sí mismas más que una parte del paisaje de los movimientos de renovación de lo religioso. Al ampliar la perspectiva a los movimientos de renovación que operan en el seno de las tradiciones religiosas históricas y de los grupos y redes multiformes que constituyen el conjunto fluido de la "nueva religiosidad", podemos distinguir tres corrientes mayores:

Una primera corriente, de género espiritualista, está constituida por un movimiento muy variado de grupos y de redes más o menos informales, y extremadamente móviles. Estos grupos, además de tomar prestados libremente sus temas y sus prácticas de las diferentes tradiciones espirituales de Oriente y de Occidente combinados de manera sincrética, las asocian a la necesidad con algunas prácticas de tipo psicológica (técnicas de las relaciones humanas, de la psicología transaccional, etc.). Lo que es prioridad, en estos grupos y redes, es la búsqueda individual de un logro interior, de un "autoperfeccionamiento" según una vía mística o ética que trabaja sobre un sentimiento permanente de unidad interior, inseparable de un estado de armonía con la naturaleza y el cosmos. La búsqueda de un desarrollo personal ligado a un "enriquecimiento de la conciencia" se combina con el establecimiento de una relación transformada hacia el universo y el entorno en su vastedad del que depende la emergencia de un mundo social nuevo. En el centro de este primer conjunto se encuentra la "nebulosa místicaesotérica", de la que François Champion ha explorado los inagotables desarrollos y actualizado las características significativas.[20]

[20] F. Champion, "La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains", en F. Champion y D. Hervieu-Léger (coord.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, París, Centurion, 1990, pp. 17-69.

El eco que recibe el budismo en Occidente puede probablemente ser tomado en cuenta en el análisis de esta primera corriente espiritualista. En efecto, lo que fascina en los "nuevos budismos" es la acentuación, mediante el budismo, de la autonomía del fiel (que no profesa ningún dogma y no desarrolla incluso estrictamente hablando una doctrina espiritual). Acentúa también el proceso de construcción de sí mismo que implica no el respeto a los mandamientos, sino de una experimentación personal llevada según el ritmo de cada uno, en vistas de subrayar prácticamente el sufrimiento y la posibilidad de alcanzar una armonía interior. Por otra parte, un número significativo de estos "nuevos budismos" ha circulado dentro del movimiento místico-esotérico antes de establecer su búsqueda espiritual en el seno de esta tradición.

A la distancia de estas corrientes que hacen el llamado sobre el asunto de una transformación interior suave del individuo, el conversionismo, que caracteriza un segundo conjunto de grupos, pone (por el contrario) el acento sobre la ruptura individual vivida por el convertido. En estos grupos se experimenta el abandono de un estado de ser antiguo, en provecho de la entrada a un estado nuevo, marcado por una reorganización completa del modo de vida del adepto según nuevas normas de funcionamiento. Este cambio radical ligado a la experiencia de la conversión, exhorta la salvación del interesado. En efecto, se trata de un asunto completamente diferente del que remite al bienestar cotidiano ofrecido por la vía mística intramundana.[21] Esta última está orientada, según F. Champion, por la búsqueda de la salvación, de la salud, la vitalidad, la belleza, el bienestar del cuerpo y del espíritu; promete la regeneración y el cumplimiento de todas las potencialidades humanas. Por el contrario, la iluminación que acompaña en ciertos casos la conversión es inseparable de una ascesis con la cual el convertido significa (al mismo tiempo que él realiza) su separación con un universo antiguo, sea que esta separación requiera un distanciamiento social, sea que ésta implique que el interesado "viva por consiguiente en el mundo como no estando en él" al situar su vida bajo la empresa de un dispositivo de significaciones y de normas distintas de los valores y normas mundanas. Se buscará espontáneamente algunas formas de este conversionismo tanto del lado del protestantismo evangélico de los *born again,* como del lado de los movimientos carismáticos católicos, caracterizados ambos por la insistencia situada en el

[21] R. Robertson, *Meaning and change*, Nueva York, New York University Press, 1978.

cambio prodigioso a que puede operar en la vida de todo creyente el hecho de abandonarse a la acción extraordinaria del Espíritu. Empero, otras modalidades posibles de un conversionismo que implica un cambio de un estado del adepto al mismo tiempo que una transformación de su modo de vida (movimiento característico de las sectas y grupos radicales antiguos, como los Testigos de Jehová, los Adventistas del Séptimo Día o los Mormones) podrían ser detectados también del lado de algunos movimientos radicales de rejudaización, o incluso del lado de grupos neo orientales que se presentan (según una de las características típicas de la "secta" en el sentido sociológico del término) como "grupos de puros".

Finalmente, un tercer conjunto se caracteriza por el lugar que ocupan en las creencias y las prácticas de grupo, la anticipación de un mundo nuevo del que se puede —según la distinción establecida por Henri Desroche entre premilenaristas y postmilenaristas— esperar el éxito o preparar activamente la llegada.[22]

Si seguimos las pistas típicas abordadas aquí, este conjunto se compone al menos de dos caras principales: una "faceta prospectiva" (en la cual se puede incluir a los grupos organizados en vistas de la reforma de la sociedad y de la cultura presentados por J. Beckford) que proyecta en el futuro (al anunciar o no el paso apocalíptico a partir del fin del mundo presente) un porvenir completamente diferente para una humanidad regenerada y plena. O bien, una faceta "restitucionista" que se caracteriza por la voluntad de anticipar este mundo nuevo al restaurar un orden antiguo cuya pérdida, la mayor parte del tiempo, está supuesta haber conducido o aun conducir a la humanidad al desastre. Las comunidades apocalípticas neo-rurales estudiadas en Francia por B. Hervieu y D. Hervieu-Léger se inscriben típicamente en este tipo de casos.[23]

Se puede incluir en esta última elección algunos movimientos caracterizados por la preocupación activa de reconquistar a las instituciones religiosas la capacidad de influencia total sobre la sociedad que se supone tenían en el pasado. Éstas se inscriben en este último grupo de movimientos de inspiración protestante o católica, pero igualmente de los movimientos de renovación judía o musulmana cuyo objetivo es la restauración de un mundo gobernado según los principios de la ley religiosa, un mundo que algunas

[22] H. Desroche, *Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, París-La Haya, Mouton, 1969.

[23] B. Hervieu y D. Léger, *Des communautés pour les temps difficiles*, París, Centurion, 1983.

comunidades integralistas anticipan al definir para sus miembros un modo de vida alternativo supuesto para realizar totalmente esta ley.

Se medirá rápidamente, si se busca utilizar directamente estas designaciones para clasificar algunos grupos observados sobre el terreno, hasta qué punto son decepcionantes. Lo anterior no tiene relación solamente con el hecho de que tienen un carácter ideal-típico y que bajo esta mención, éstas no puedan dar cuenta adecuadamente de la realidad tal y como es. Esto atañe sobre todo a la fragilidad de las especificidades que constituyen cada tipo. Cuando un grupo que se puede decir es conversionista practica activamente el proselitismo (bajo la forma, por ejemplo, de la predicación en la calle), éste manifiesta una voluntad de difusión que corresponde igualmente —de manera implícita— a un proyecto de "cambiar el mundo". Un grupo que ofrece ante todo a sus adeptos la curación y un arte de la purificación individual puede considerar al mismo tiempo (como lo hace por ejemplo la Asociación Mahikari) que ellos (los miembros) son "los granos de la próxima civilización espiritual" de la que se prepara el advenimiento. En sentido inverso, una organización que aparece fuertemente objetivada por un proyecto de instauración de una nueva civilización puede al mismo tiempo imponer a sus miembros un "trabajo sobre sí-mismos" extremadamente profundo, como se observa de manera particular en los casos de la Soka Gakkaï o el de la Iglesia de la Unificación.[24]

Empero, un interés de estas diferenciaciones es permitir el acercamiento entre la "orientación dominante" de un grupo dado y el tipo de organización del que éste da cuenta. Mientras que las corrientes espiritualizantes de la "nebulosa místico-esotérica" se presentan, según F. Champion, como "un movimiento con contornos indecisos y móviles";[25] resultado de redes y de grupos fluidos entre los cuales circulan los individuos, los grupos que involucran al conjunto "conversionista" están por lo general mucho más estructurados y presentan un cierto número, aunque sea mínimo, de rasgos típicos de la secta religiosa (pequeño número de integrantes, voluntariado, intensidad, grupo de puros, rechazo de todo compromiso con la cultura mundana y la política, etc.) identificados por Ernst Troeltsch a propósito de su estudio sobre las sectas radicales en la época de la Reforma. Los grupos y

[24] Para el caso de la Sokka Gakaï, véase L. Hourmant, "'Transformer le poison en élixir' : l'alchimie du désir dans un culte néo-bouddhique, la Sokka Gakaï française", en F. Champion y D. Hervieu-Léger (bajo la dirección de), *De l'émotion en religion, op. cit.*, pp. 71-119; para el caso de la Iglesia de la Unificación, véase E. Barker, *The making of a Moonie: Brainwashing or choice?*, Oxford, Blackwell, 1984.

[25] F. Champion, "La nébuleuse mystique-ésotérique"..., *op. cit.*, p. 26.

movimientos que dan cuenta del tercer conjunto ilustran una gama de realizaciones posibles de la dinámica de la utopía, tal y como Jean Séguy lo analiza.[26] No obstante, algunas fórmulas pueden muy bien ser actualizadas entre estos diferentes tipos de organización.

¿Es posible acaso una cuantificación del fenómeno?

Efectivamente, más allá de las diferentes topologías imaginables, el problema que se plantea es evidentemente saber lo que representa la ola de los movimientos de renovación de lo religioso en el paisaje religioso europeo. Indispensable para el trabajo de objetivación al cual pretende el sociólogo, el conteo aparece por demás necesario aquí respecto al hecho de que la cuestión se ve fuertemente mediatizada alrededor de las "nuevas sectas", siendo éste uno de los elementos que movilizan de manera harto apasionada a la opinión pública. Estos movimientos dan lugar, en función del contexto histórico, cultural y religioso de los diferentes países, así como de algunas tradiciones políticas y jurídicas que tienen lugar ahí, a respuestas sociales e institucionales muy variables.[27] Desafortunadamente, ya sea porque los movimientos en sí mismos rechacen proporcionar el menor dato o no proporcionen más que algunas cifras muy a reserva, o porque la fluidez de las pertenencias inhibe cualquier contabilización precisa, huelga constatar que no se dispone, la mayoría del tiempo, más que de evaluaciones muy imperfectas.

Jean-François Mayer ha procedido a detecciones estadísticas que le permiten avanzar con mucha precaución un cierto número de datos, relativos a la presencia de las "nuevas religiones" en los países europeos desde 1985. Por ejemplo, la Meditación Trascendental reivindica unos cinco millones de adeptos en el mundo, de los cuales 18 mil estaban en Suiza (solamente 60 estaban comprometidos de tiempo completo en el movimiento), y 50 mil en Francia (sabiendo que para ser contabilizado como "miembro", basta con haber seguido el curso completo de aprendizaje de la meditación). Los devotos de Krishna reunían aproximadamente mil miembros en Francia, un centenar o un poco más en Bélgica, y casi cien en Suiza. Los discípulos de

[26] Jean Séguy, "Une sociologie des sociétés imaginées: monaquisme et utopie", en *Annales esc*, 1971, pp. 328-354.

[27] Se dejó voluntariamente de lado el estudio de estas respuestas sociales, pues por sí mismas podrían proporcionar el material para un capítulo entero. La obra de J. Beckford, *Cult controversies. The societal response to the new religious movements*, Londres y Nueva York, Tavistock, 1985, constituye ciertamente la mejor referencia sobre estos asuntos; véase igualmente M. Introvigne, *op. cit.*

Bhagwan Shree Rajneesch, contados como 37 mil en Europa, estaban más o menos ausentes en la Suiza de lenguas romances, Bélgica y Francia. Se contaban 300 en Zurich, varios miles en Alemania (el grupo europeo más numeroso) seguido por los Países Bajos con 7 000 miembros. El número de "moonies" (Iglesia de la Unificación) no supera una cuarentena en Suiza, 200 a 300 en Francia, algunas decenas en Bélgica; la Iglesia de Cienciología, más presente, contaba con 35 mil en Francia y quince mil en Suiza, pero de ellos solamente de manera respectiva 250 y 200 personas estaban activas de tiempo completo en el movimiento; los adeptos del movimiento raeliano, que contaba de siete a diez mil miembros en el mundo, tenía en Francia sólo 2 500, 400 en Bélgica y 150 en Suiza. Un estudio relativamente reciente años después, de K. Dobbelaere y de B. Wilson, sobre la Soka Gakkaï, calcula más o menos 4 000 adeptos del budismo de Nichiren en Gran Bretaña para el año de 1990.[28] El efectivo sería de 4 000 en Alemania, 5 000 en Francia y 14 000 en Italia, donde la Soka Gakkaï se ve beneficiada de su mejor implantación en Europa. Según Louis Hourmant, en los años noventa, la población reunida por las nuevas religiones japonesas no excede los 20 000 en Francia, de los cuales habría de 5 000 a 6 000 para cada uno de los tres principales grupos (AZI, Soka Gakkaï, Mahikari), frente a una población francesa budista (inmigrantes y refugiados indochinos excluidos) estimada según algunas cifras de la Unión Budista de Francia (instancia representativa de algunos 4 a 5 mil budistas viviendo en el territorio francés según datos de los poderes públicos) hasta de 75 000 personas.[29]

De hecho, con excepción de esta última cifra que invita a considerar de manera específica la atracción significativa que ejerce el budismo tradicional (en particular, el budismo tibetano) en Europa y sobre todo en Francia, donde los centros budistas se han multiplicado en los últimos años, la movilización de las cifras relativas a las nuevas religiones de origen no cristiano ha sido útil para mostrar la desproporción que existe entre la realidad numérica de estos grupos en los países europeos y el lugar que abarca el temor obsesivo acerca de la "invasión de las sectas" que los medios de comunicación masivos mantienen en la opinión pública, a partir de ejemplos y/o casos efectivamente dramáticos que ponen en entredicho algunos grupos ultra-

[28] B. Wilson y K. Dobbelaere, *A time to chant. The Soka Gakkaï Buddhist in Britain*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

[29] L. Hourmant, "Les nouveaux mouvements religieux japonais en France entre laïcisation et euphémisation du sacré", *Social Compass*, vol. 42, 1995, pp. 71-119.

minoritarios. El caso del Templo de la Orden Solar ha sido ejemplar a este respecto.[30]

Queda aún por decir que hay alrededor de estas organizaciones principales (que son las más numerosas y conocidas, y sobre las cuales algunos estudios monográficos han florecido desde hace una veintena de años) una miríada de grupos, movimientos y redes con visibilidad y/o con una importancia numérica menor. Estos grupos convocan, sin duda (a escala europea), varios centenares de miles, incluso varios millones de personas, de las cuales muchas "circulan" de grupos en grupos, pasando de un retiro en un monasterio benedictino (práctica que nadie habría espontáneamente tenido la idea de contabilizar en la "nueva religiosidad" y que sin embargo se inscribe en este contexto si se sigue la trayectoria de numerosos "buscadores de sentido") a una sesión de yoga espiritual o a una meditación dinámica, participando temporalmente en tal o cual red de corresponsales reunidos alrededor de una revista esotérica, o reuniendo esporádicamente el tiempo de una sesión de verano, tal o cual grupo de búsqueda espiritual, de formación astrológica o de iniciación a las medicinas alternativas, apuntando a la reconciliación del individuo con el cosmos…

Para ser completa, una descripción cifrada del paisaje de conjunto de los movimientos de renovación de lo religioso debería considerar no solamente a las nuevas organizaciones religiosas detectadas y clasificadas por J. F. Mayer, E. Barrer, J. Beckford y otros, sino también a los movimientos de origen cristiano, y las diversas manifestaciones socialmente detectables de una religiosidad fluida que, sin embargo, participa de la misma realidad "neo-religiosa". Respecto a los primeros, se dispone, país por país, de datos puntuales; así, se sabe que los católicos carismáticos son particularmente representados en Francia en un mosaico de 1 800 a 2 000 grupos de oración, cuyo número varía de 5 o 6 personas hasta 100, por partes ligados a alguna de las grandes comunidades, como la del Emmanuel, la del Sendero Nuevo, la del León de Judá, la del Pan de Vida, la de las Beatitudes, etc. Se evalúa de 280 000 a 300 000 personas el número (en Francia) de aquellos que de manera regular o bajo la forma de sesiones y retiros, se ven alcanzados por el movimiento carismático.[31]

[30] R. J. Campiche, *Quand les sectes affolent*, Génova, Labor et Fides, 1995.

[31] M. Hébrard, *Les nouveaux disciples. Voyage à travers les communautés charismatiques*, París, Centurion, 1979; M. Hébrard, *Les nouveaux disciples, dix ans après*, París, Centurion, 1987; M. Cohen, "Vers de nouveaux rapports avec l'institution ecclésiastique: le cas du renouveau charismatique en France", en *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 62, núm. 1, 1986 ; y M. Cohen, "Le renouveaux catholique

El crecimiento en potencia de las corrientes evangélicas se acompaña entonces, en Gran Bretaña, del fenómeno mayor que es la progresión que conocen las Iglesias evangélicas (pentecostales, ortodoxas, independientes), mientras que la grandes denominaciones declinan (anglicana, católica, romana) o se estancan (bautistas, metodistas). Las Iglesias pentecostales, que contaban con poco más de 126 000 miembros en 1980, y con más de 183 mil en 1994, serán poco más de 250 000 para este 2010 si el desarrollo prosigue como hasta ahora se ha visto. La progresión es igualmente espectacular del lado de las Iglesias independientes, pues mientras éstas reagrupan a poco más de 252 000 fieles en 1980, en 1995 reúnen a 357 000, y poco más de 420 000 en la actualidad. Entre estas Iglesias independientes, las nuevas Iglesias contaban con 10 000 miembros en 1975; 20 000 en 1980; 90 000 en 1995, y poco más de cien mil a principios del siglo XXI.[32] El crecimiento en potencia de las corrientes evangélicas se acompaña entonces de un fenómeno significativo de pululación comunitaria: mientras que el número de las Iglesias había quedado estable hasta los noventa (alrededor de 50 000), se evalúa en 1 200 el número de Iglesias que han aparecido de 1990 a 1994, es decir, se incrementó a seis nuevas Iglesias cada semana, encontrándonos en la actualidad con un poco más de dos mil Iglesias. A escala europea, los datos permanecen (sin embargo) demasiado esparcidos y demasiado aproximativos para que uno pueda pensar y apuntar hacia cualquier cifra global de los movimientos de renovación. *A fortiori*, sería completamente aventurado arriesgar una evaluación cuantificada de las poblaciones que mantienen un lugar, permanente o esporádico, con la nebulosa poco estable de los grupos y redes místicas-esotéricas.

Los nuevos movimientos religiosos, entre Modernidad y antimodernidad

Reconocer la dificultad de todo reordenamiento clasificatorio, y más aún de toda cuantificación del florecimiento de los movimientos de renovación de lo religioso, no significa que no se pueda hablar del fenómeno como tal, y en particular de la relación que sus adeptos mantienen con el mundo en el cual viven; es decir, con la Modernidad occidental. Si uno mira de manera

et juif en France. L'individu et ses émotions", en F. Champion y D. Hervieu-Léger (bajo la dirección de), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, París, Centurion, 1990, pp. 121-176.

[32] Tomo las cifras de P. Brierley y V. Hiscock, *The UK Christian Handbook 1994-1995 edition*, Londres, Christian Research Association, 1996, así como de la edición 1996-1997.

más detallada el asunto, se constata que la diversidad de las relaciones que los grupos mantienen con el mundo que los rodea corresponde menos a situaciones claramente desunidas, que a posiciones diferenciadas sobre un *continuum* de la protesta socio-religiosa. Ya que el grupo "certificado" que propone a sus miembros una vía mística o ética para acceder a una vida plena y unificada, testimonia de plano la frustración de individuos para quienes su vida en el mundo tal y como es, no permite precisamente acceder al desarrollo personal al cual aspiran. Con respecto a los grupos que fustigan de la manera más explícita la degeneración del mundo y las amenazas de la civilización moderna que pesan sobre la supervivencia de la humanidad, se trata evidentemente de una protesta implícita, eufémica, que se expresa por medio de la aspiración benéfica a una alternativa individualizada. Empero, el cuestionamiento de la incapacidad de las sociedades modernas para satisfacer, en detrimento de su formidable capacidad productiva, las necesidades fundamentales de los individuos, constituye una dimensión unificadora mayor de los movimientos de renovación de lo religioso. Este cuestionamiento está raramente disociado de la crítica de la impotencia de las grandes instituciones religiosas, y particularmente de las Iglesias cristianas, de encargarse de estas necesidades. Esta crítica puede expresarse igualmente de manera más o menos directa, al permanecer implícita o semiimplícita en las corrientes que siguen integradas a las Iglesias (católicas o protestantes) y ofrecen a sus miembros una vía de intensidad de devoción, que es una manera de cuestionar la frialdad de los cultos oficiales y la tibieza de los fieles "ordinarios". Esta crítica retoma a menudo la forma, en el seno de los grupos de la nebulosa mística-esotérica, un cuestionamiento de la "culpabilización" cristiana y del papel de la doctrina del pecado en la inhibición del desarrollo humano. Incluso si el Cristo en sí mismo es reverenciado como un profeta o un maestro de sabiduría por un gran número de nuevos movimientos religiosos, la "usura" del cristianismo (asociado a una cultura mortífera) y la rigidez dogmática de las Iglesias están ahí muy frecuentemente denunciadas, o al menos evocadas como dando testimonio de un mundo religioso obsoleto.

El nuevo mundo religioso está representado de diversas maneras: "nueva civilización espiritual", "iglesia de virtuosos" u orden socio-religioso reconstruido. Pero en todos los casos, éste se presenta al mismo tiempo como la contraimagen de una civilización moderna que ha perdido toda capacidad de proporcionar al individuo el universo de sentido con el cual puede encontrar la posibilidad de realizarse a sí mismo. La protesta antimoderna que

impregna todas las facetas de esta religiosidad multiforme, puede expresarse, por otro lado, de manera diversa, bajo las formas de una crítica ética y/o política del reino de la mercancía, de la masificación urbana, de la alienación consumidora o de la pérdida de los valores morales fundadores del lazo social. Pero más fundamentalmente, ella se manifiesta a plenitud en la búsqueda de aquel, el elegido, que obsesiona a todos estos movimientos. Para ellos, la civilización moderna, gobernada por la funcionalidad técnica, es una civilización fundada en la desunión, la separación, la especialización y la atomización. Desunión y especialización de las esferas de la actividad humana, atomización de los individuos reducidos a las funciones que ellos ocupan en estos diferentes conjuntos, separación de las culturas, separación del hombre con él mismo, tal y como son los males fundamentales a los cuales los nuevos movimientos religiosos —en toda la diversidad de sus manifestaciones— imputan el déficit de sentido a los cuales se esfuerzan en dar una respuesta. Desde este punto de vista, la proliferación creyente exuberante a la cual ellos dan lugar constituye claramente, como lo subraya Jean-Bruno Renard a propósito de los "contactos" del movimiento sospechosista, una "mitología moderna",[33] es decir, según la definición de Claude Lévi-Strauss que da del mito en *El pensamiento salvaje*, se trata de una "formidable protesta contra el no sentido". Esta proliferación da cuenta, a su manera, de la descalificación de aquellos grandes códigos colectivos del sentido (y particularmente de los códigos religiosos de sentido) que caracterizan a las sociedades que han entrado en la "era de lo relativo".[34]

Empero se descubre, desde el momento en que se intenta hacer el inventario de los temas recurrentes en los pequeños sistemas de creencias que secretan los movimientos de renovación de lo religioso, que proliferación no significa desorden, y que la mayoría de los dispositivos de significación que adecuan se organizan, de manera extraordinariamente regular, alrededor de dos polos temáticos mayores: aquel de la curación, por una parte, aquel del reconocimiento con el orden natural, por la otra. Uno y otro campean en los diferentes tipos de grupos, espiritualizantes, conversionistas, utopistas, evocados anteriormente; en todos los casos (y según las vías que involucran la relación con el mundo característico de cada tipo de grupo), se trata de restaurar una unidad perdida, que es la del cuerpo y el espíritu, que prohíbe la comunicación del hombre consigo mismo y con los otros y que secretan

[33] Jean-Bruno Renard, *op. cit.*
[34] Patrick Michel, *Politique et religion: la grande mutation*, París, Albin Michel, 1994.

todas las enfermedades que una medicina técnica, funcionalizante y especializada no puede curar y que por lo contrario, contribuye a agravar;[35] se trata de aquel hombre y de su entorno que resulta de la concepción aberrante (ampliamente imputable, pensamos, a la tradición judeo-cristiana) de los derechos de propiedad del hombre sobre una naturaleza considerada como una "cosa" y explotada como tal.[36] El inventario y el análisis comparativo de las diversas construcciones que los movimientos de renovación de lo religioso ofrecen en respuesta a esta doble necesidad de curación y de reconciliación con la naturaleza, son de un interés extremo para una antropología de lo religioso en situación de Modernidad. Pero es de un interés sociológico más amplio resaltar hasta qué punto estas empresas espirituales cristalizan (bajo formas de las que poco importa aquí evaluar la validez) una aspiración fuertemente presente en el conjunto de las sociedades democráticas occidentales más ricas, respecto a una permanente calidad de vida (salud, juventud, bienestar, seguridad, logros personales, comunicación generalizada) a la cual cada individuo tiene derecho. Se trata de esta versión secularizada de una "salvación" que no se realizaría en el futuro en el más allá, sino en el presente, y en el mundo de aquí, rearticulado, en el seno de estos movimientos, como la versión transpuesta en el universo de las realidades no ordinarias (aquel de la "búsqueda espiritual") de las promesas que la Modernidad ordinaria es precisamente impotente de poder realizar…

De diferentes maneras, se puede decir que los movimientos de renovación de lo religioso son entonces analizadores de la Modernidad occidental. Éstos son primeramente así porque la protesta socio-religiosa, implícita o explícita, del que son portadores constituye, de lleno, un factor revelador de las tendencias de la Modernidad en sí misma. Esta dimensión impugnadora está presente de manera radical y a veces exclusiva en algunos grupos "totalizadores" que proponen a sus miembros un ordenamiento global de su vida bajo el control de un gurú, de un maestro o de un pastor, cuya autoridad se impone de manera absoluta a la comunidad que rige. En estos pequeños universos de certidumbres; en el interior de la cerrazón comunitaria, y al precio de un estrechamiento completo de las fronteras con el mundo del que nada puede ser retenido, es que uno exorciza la incertidumbre estructural de la condición moderna. Estos grupos alternativos constituyen, en el seno del paisaje de los movimientos de renovación de lo religioso, una for-

[35] G. Davie, *op. cit*.
[36] D. Hervieu-Léger (coord.), *Religion et Écologie*, París, Cerf, 1993.

ma enquistada —y de hecho, relativamente excepcional— de la protesta antimoderna. Pero esta protesta no se expresa solamente bajo la forma del rechazo global de la Modernidad. Ella encuentra también su fuente en una idealización del reino del individuo prometido por la Modernidad, y esta protesta cuestiona, en este caso, la impotencia de las sociedades occidentales hacia los efectos de las crisis económicas, al hacer efectiva esta promesa. La nebulosa místico-esotérica ofrece un terreno privilegiado para evidenciar este doble movimiento; en efecto, es de este lado que la insistencia está puesta de la manera más marcada sobre el individuo y sus derechos con la afirmación de su subjetividad, sobre la importancia de la experimentación personal, sobre la responsabilidad del sujeto en el cumplimiento de su recorrido personal, sobre "la centralidad de la experiencia íntima y la conciliación de los principios de las singularidades individuales y universales".[37] La manera misma de representar el logro esperado (salud, vitalidad física y sexual, dinamismo, eficacia, creatividad, etc.) corresponde a un mito de la juventud que nutre muy ampliamente el ideal moderno del individuo "exitoso". Del mismo modo, en estos grupos, redes y corrientes —cuya fluidez misma se adapta bien a un universo gobernado por el imperativo del cambio, por la movilidad y la intensificación de la comunicación a escala planetaria— es que la fascinación por los avances de la ciencia (conocimiento del cerebro, conocimiento de los espacios intersiderales, en particular) y por las proezas de la tecnología (el dominio de la información, particularmente) se ve mucho más marcado. Se insiste al respecto incluso de manera común y corriente sobre la "convergencia" entre la ciencia más avanzada (aquella de la visión englobadora del humano y de las relaciones planetarias más profundas) y las exploraciones espirituales propuestas a los adeptos. A la ciencia fragmentada del pasado y a sus modelos de pensamiento llanamente positivistas (en donde la medicina ultratecnificada constituye, según sus corrientes, el producto más perverso), los grupos de la nebulosa místico-esotérica oponen las nuevas investigaciones de una ciencia integrada que confirma la visión holista del mundo y del humano que ellos mismos proponen. Esta afinidad entre la supermodernidad técnico-científica y algunos grupos que invitan a sus adeptos a la exploración de las realidades situadas más allá de la experiencia ordinaria de los sentidos, se cristaliza de manera más específica en las formas de creencias cuasi religiosas, en donde se observa la difusión en la frontera de dos universos de investigación (científica y mística), bajo la

[37] F. Champion, *op. cit.*, p. 31.

forma, por ejemplo, de especulaciones cuasi mesiánicas sobre el advenimiento del planeta relacional, o sobre la omnipotencia de la computadora.[38]

Si la nebulosa místico-exotérica constituye una figura casi típica de la Modernidad religiosa de los años setenta y ochenta, la finalidad de las nuevas formas de religiosidad y de la cultura moderna del individuo se inscribe, por ejemplo, de manera más amplia y difusa, en la atracción de las diversas formas de budismo, religión centrada sobre el individuo, religión sin dogma y sin moral prescrita, religión tolerante, particularmente en algunas capas sociales que disponen de un capital cultural relativamente elevado, que se han alejado de una herencia cristiana conocida por ser opresiva para el individuo. Pero ella se ve marcada igualmente en el desplazamiento de un "cristianismo de comunidades emocionales" que el crecimiento de las corrientes carismáticas ilustra de manera particularmente bien, en terreno protestante así como católico. Este cristianismo de comunidades emocionales se presenta primeramente —de rebote del cristianismo de normas de tipo parroquial— como si fuese una "religión voluntaria" donde el acento se pone en la elección y la experiencia personal de los fieles. Ello implica una intensificación particular de la dimensión expresiva de la vida religiosa, una insistencia sobre las formas no verbales de esta expresión, una desconfianza más o menos teorizada respecto de la "religión intelectual". De manera más significativa, el cristianismo de comunidades emocionales favorece la subjetivación de la relación a la norma doctrinal,[39] pues confiere a esta relación un carácter pragmático donde se encuentran los elementos "útiles" para un enfoque individual y colectivo; se retiene "lo que funciona" en la dinámica comunitaria. Ahí encontramos indicios, del mismo tipo que la primacía acordada a la experiencia o el precio reconocido a la realización espiritual de cada uno y a la intensidad afectiva de las relaciones comunitarias, de la afinidad que el cristianismo de comunidades emocionales mantiene con los valores eminentemente modernos, incluso si éste se sitúa por medio de otros rasgos (su rechazo al imperialismo de la racionalidad técnico-científica, su rechazo a la autonomización y a la funcionalización de las relaciones sociales en la sociedad urbana e industrial) en ruptura impugnante con la mo-

[38] A. Bressand y C. Distler, *La planète relationnelle*, París, Flammarion, 1995; M. D. Perrot, G. Rist y F. Sabelli, *La mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne*, París, PUF, 1992; Ph. Breton, *La tribu informatique. Essai sur une passion moderne*, París, Métailié, 1990.

[39] D. Hervieu-Léger, "La pratique de la lecture spontanée des textes scripturaires dans le renouveau charismatique catholique", en E. Patlagean y A. Le Boulluec, *Les retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Lovaina-París, Peeters, 1994.

dernidad. Esta tensión del cristianismo de comunidades emocionales entre la Modernidad y la antimodernidad se expresa, de manera a lo mejor más significativa, en el funcionamiento ambivalente que ahí ocupan, bajo esta relación, de los temas y prácticas de la comunicación de grupo, de las relaciones humanas, del desarrollo personal y de la exploración sensible de lo real. Las instituciones eclesiásticas juegan evidentemente con estas ambivalencias en sus estrategias de control del desarrollo de estas corrientes en su seno. Pero la ambigüedad de las Iglesias en sí mismas con relación a la Modernidad aporta una influencia considerable al desarrollo de estas tendencias; al mismo tiempo que éste se ve impregnado de una protesta contra los errores de la conquista moderna de la autonomía, el cristianismo de comunidades emocionales se destaca así (e incluso en nombre de esta protesta contra las impotencias de la Modernidad para realizar lo que ella promete) el vector de una aculturación de los valores modernos en el cristianismo.

Esta adherencia profunda de los movimientos de renovación de lo religioso y de la Modernidad permite comprender la estrecha dependencia (bien valorizada en el número de *Social Compass* aquí citado) entre las diferentes olas neorreligiosas y las mutaciones económicas, políticas, sociales y culturales que han marcado los últimos treinta años.[40] "Todas las nuevas religiones ofrecen por necesidad, como lo recalca Brian Wilson, algo que no está disponible en las religiones antiguas. Fundamentalmente, proponen una vía más segura, más corta, más rápida o más clara hacia la salvación".[41] En un mundo dado excepcionalmente opaco a sí mismo, a partir de la amplitud de los cambios bruscos que se conocen, la diseminación y la fluidez crecientes de los nuevos movimientos religiosos, la rapidez con la cual emergen nuevos grupos mientras que otros desaparecen, o que otros son finalmente absorbidos por las grandes instituciones religiosas que buscaron despertar, hacen sobre todo aparecer el esfuerzo frenético de los nuevos creyentes para conjurar la incertidumbre en la cual ellos viven e intentan dar un sentido unificado y seguro a su existencia individual y colectiva. Ellos testimonian, al mismo tiempo, la expansión de una religiosidad propiamente moderna, que se escribe bajo el signo de la movilidad, de la experimentación y de la subjetividad, y que se difunde más allá de las "nuevas religiones", en el seno mismo de las instituciones de las "grandes religiones".

[40] J. F. Mayer, *Sectes nouvelles…*, *op. cit.*

[41] B. Wilson, *The social dimensions of sectarianism: sects and new religious movements*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

Religiosidades ortodoxas en régimen secular: del caso de Canadá al mundo contemporáneo*

*Micheline Milot***

*Traducción del francés de Daniel Gutiérrez Martínez.
**Universidad de Quebec a Montreal (UQAM).

Deseo abordar en este texto un aspecto particular de la cuestión de la religiosidad en las sociedades secularizadas: el asunto de los creyentes que pueden calificarse globalmente como "ortodoxos", en el sentido en el que un respeto más estricto de los preceptos de su tradición religiosa caracteriza la expresión pública de su adhesión religiosa respecto de sus correligionarios y, ciertamente, en relación con la mayoría. Estos individuos, en tanto creyentes, requieren a menudo de instancias públicas, especialmente en Canadá, en donde un reconocimiento de sus particularidades que legitiman por medio de normas religiosas se sitúan al contrario, al menos en primera instancia, de una concepción (teórica) única y universal de la ciudadanía. Pienso en dos estudios de caso: los grupos constituidos voluntariamente en rechazo a la modernidad (el hassidismo) y los ciudadanos que manifiestan su adhesión con señales visibles o mediante el respeto de preceptos religiosos en el espacio público (con mayor frecuencia, pero no únicamente, los judíos, los sikhs, los musulmanes o los evangélicos).[1] Estas manifestaciones consisten, por ejemplo, en el uso de llevar cierta indumentaria (la *kippá*, el velo islámico), de objetos prescritos por su tradición (el *kirpan*), peticiones de días de asueto para las fiestas religiosas, o incluso mediante requerimientos para poder entrar a lugares de oración en los mismos sitios de estudio o trabajo.

En ambos casos, estos individuos representan una minoría en el seno de grupos religiosos, ellos mismos minoritarios. Estos comportamientos que expresan la pertenencia religiosa, por su número relativamente escaso den-

[1] Excluyo voluntariamente de este problema la cuestión de las "sectas" en el sentido en cómo el término es usado por instancias públicas, particularmente en Francia, puesto que por un lado, tiene poco o ningún uso en Canadá y, por otro lado, debido a que mi propósito se centra en los efectos de la afirmación identitaria de tipo religioso en la esfera pública.

tro de la sociedad, no invierten el proceso general de secularización.[2] No obstante, contrastan vívamente con las actitudes dominantes en una sociedad en la que el trabajo de la secularización ha valorado ampliamente la autonomía individual respecto de las autoridades normativas de un grupo o una tradición confesional. Si una de las premisas fundamentales de la democracia es precisamente la aceptación de la diversidad moral y religiosa, no es de extrañar que la demostración pública de la adhesión religiosa suscite un cierto asombro, o incluso sospecha.[3] A este hecho se agrega que los creyentes que ya llevan su vida pública y privada según tales ortodoxias, u ortopraxis, cimbran de diversas maneras los arreglos laicos ya existentes. Igualmente, plantean la cuestión de las condiciones de la pertenencia a la sociedad política, por definición radicalmente secularizada. Desde ese momento, uno desearía saber si el mantenimiento de rasgos identitarios religiosos en el espacio público es compatible con el involucramiento pleno de los ciudadanos en la vida democrática o, al contrario, si constituye una amenaza al ideal de una ciudadanía común en el seno de una gobernanza laica.

Algunas características de las minorías religiosas demuestran estar más acentuadas que algunas de las minorías culturales y mayorías afiliadas a las grandes Iglesias (al menos en términos culturales). Llaman la atención tres características: la firmeza de la adhesión a algunas reglas normativas que son endosadas por la mayor parte del grupo con las que el creyente se identifica (el caso de portar el velo islámico es emblemático al respecto), la función identitaria que cumple la pertenencia a un grupo religioso, y finalmente, la voluntad para ser diferente de algunas referencias normativas o morales de la vida social circundante. Por otra parte, las reivindicaciones que son el objeto de demandas de ajustes de la parte de las instituciones públicas, se ven formuladas en nombre de la libertad de conciencia y de religión, que es una de las libertades fundamentales entre las primeras que fueron reconocidas históricamente y entre las más delicadas para someterlas a la interpretación jurídica.

A estas características se agrega una dimensión que parece más problemática dentro del espacio laico que necesariamente se define según una perspectiva liberal, secular y universalista. Para un individuo, el hecho o la

[2] D. Martin, "Remise en question de la théorie de la sécularisation", en G. Davie y D. Hervieu-Léger (dirs.), *Identités religieuses en Europe*, París, La Découverte, 1996, pp. 25-42; y D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, París, Flammarion, 1999.

[3] C. Taylor, *A secular age*, Cambridge, Mass., y Londres, The Belknap Press of University Press, 2007.

opción para ser parte de un grupo religioso cuyas doctrinas demuestran ser en parte refractarias o incluso explícitamente hostiles a los principios liberales del individualismo democrático, pueden conducir al individuo a renunciar a algunas de sus libertades civiles (como la participación democrática, como sucedería, por ejemplo, en el caso de los Testigos de Jehová). El creyente puede del mismo modo preferir voluntariamente su concepción religiosa sobre su libertad de pensamiento (refiriéndose exclusivamente a una autoridad religiosa). Así, a pesar del compromiso hacia la libertad de conciencia y de religión que las democracias muestran, los Estados se encuentran constantemente demorados para encontrar soluciones morales, jurídicas y políticas que sean legítimas y viables frente a los problemas (hasta sus últimas consecuencias) que genera continuamente la diversidad de las convicciones y de los valores.

Me gustaría destacar en este texto dos órdenes de preguntas que tocan directamente la problemática de la ciudadanía y de la integración en una sociedad secularizada: la primera atañe al lazo entre la participación ciudadana y la adhesión a los principios constitutivos de la democracia liberal; la segunda aborda la atención al reconocimiento de particularismos religiosos y la pertenencia política común. Veremos que las concepciones dominantes de la ciudadanía, el lugar otorgado a lo jurídico en la deliberación pública y la percepción social de la diversidad en una sociedad secularizada, genera diferentes modelos normativos acerca de la integración del ciudadano.

Los grupos religiosos minoritarios en la modernidad avanzada

La diversidad de las convicciones morales y religiosas no es un hecho nuevo, pero destaca ahora bajo rasgos inéditos y multiformes, en un mercado simbólico ampliamente desregulado. La pluralidad religiosa, desde hace un cuarto de siglo sobre todo, se ha manifestado por medio de los más diversificados flujos migratorios y de la pertenencia a algunas comunidades o grupos religiosos o de naturaleza espiritual aparecidos recientemente en el paisaje socio-religioso tradicional. En este contexto de mutación, las múltiples demandas de reconocimiento identitario y las manifestaciones públicas de la pertenencia religiosa han tendido a aumentar. Por ejemplo, en Canadá, uno de cada cinco ciudadanos no ha nacido en el país. Las poblaciones de origen musulmán y sij han registrado uno de los mayores incrementos po-

blacionales en diez años, del orden de 129% para las primeras y de 89% para las segundas, según el Departamento de Estadísticas de Canadá.

Desde entonces, es casi inevitable que últimamente surjan tensiones entre estos inmigrantes de culturas religiosas y las normas de la sociedad circundante. Varios casos de demandas de reconocimiento de particularidades religiosas en las instituciones públicas han sido objeto de juicios en la Corte, incluso llegando hasta la más alta tribuna, la Suprema Corte de Canadá. Por ejemplo, se han efectuado juicios en favor de peticiones para llevar el *kirpan* sikh por un alumno de la escuela pública[4] y los judíos ortodoxos han obtenido por parte de la Corte la autorización para construir un *sukkah* en un balcón, en un edificio donde el contrato de compra estipulaba la prohibición de agregar o modificar de manera temporal la apariencia de los balcones del inmueble.[5]

Es necesario preguntarse cómo en diversas sociedades, constituidas según una secularidad fuerte, puede conformarse el nuevo factor del *pluralismo del creer* en sus versiones ortodoxas. La regulación de las nuevas peticiones "diferencialistas" en este dominio se hace en función de las tradiciones políticas de cada sociedad y de algunos modelos de integración que ahí están en marcha: asimilación, represión de lo religioso fuera de la esfera pública, quizá mayor tolerancia respecto a las manifestaciones de las creencias marginales, aceptación o rechazo del papel público de las religiones, etc. Los efectos sociales que surgen de esto difieren según el tipo de tratamiento concedido a la diversidad religiosa. (A veces se opone demasiado el modelo de integración republicano francés al modelo del comunitarismo anglosajón.) Ahora bien, si miramos esto con más detalle, uno percibe que, a pesar de las diferencias considerables de tratamiento y aceptación del pluralismo en cada una de las áreas geopolíticas correspondientes, los arreglos siempre incluyen una tensión entre ambas tendencias.

Finalmente, subrayemos que la gestión de la diversidad religiosa (como la diversidad en general) adquiere una dimensión internacional, al tiempo que los grupos de convicciones se constituyen cada vez más en redes transnacionales (uno puede evocar a este título la Iglesia del reverendo Moon, la Iglesia de la Cienciología, etc.). Uno además constata, por otro lado, que en

[4] Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys, 2006 CSC 6 (<http://www.lexum.umontreal.ca/csc-scc/fr/rec/html/2006csc006.wpd.html>).

[5] Syndicat Northcrest c. Amselem, 2004 CSC 47 (<http://csc.lexum.umontreal.ca/fr/2004/2004csc47/2004csc47.html>).

materia de reconocimiento de derechos culturales o colectivos, los tratados internacionales relativos a los derechos de la persona, las diversas convenciones que de ahí se generan así como las instituciones con vocación transnacional (el Comité de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, la Corte Europea de los Derechos Humanos) ejercen una presión moral constante en las legislaciones de los países signatarios, trastocando de manera importante los marcos jurídicos sólidamente anclados.

Las tensiones entre la pertenencia religiosa y la pertenencia ciudadana

¿La integración ciudadana es una variable dependiente de la adhesión a los principios liberales, en particular el ejercicio de la autonomía individual y la reflexividad crítica, que deben permitir a cada uno un distanciamiento crítico, o incluso expresar un cuestionamiento personal, con relación a las costumbres, a las concepciones del mundo o a los principios religiosos de su propio grupo de pertenencia?[6] Está claro que para diversos grupos religiosos, animar de manera importante tal crítica individual significaría el fin de la concepción doctrinal en la que se funda su propia identidad grupal. Ellos rechazan este ideal liberal de la reflexividad crítica, puesto que entra en contradicción directa con su propia concepción del bien, según la cual es peligroso remitirse a su propio juicio —imbuido de egoísmo y desviado por emociones irracionales— para evaluar lo que es la vida en el bien.

¿Hasta qué punto la gobernanza estatal puede o debe facilitar o frenar la expresión de las particularidades identitarias de grupos que desafían, en grados diferentes, algunos ideales normativos de las sociedades de derecho? ¿Acaso es necesario esperar a que las convicciones profundas de los individuos y los comportamientos que de ahí se derivan se conformen, si no en primera instancia, al menos de manera gradual, de acuerdo con los principios democráticos que regulan la vida social, incluso que los grupos a los que pertenecen los individuos deben, para poder llegar ahí, reinterpretar sus doctrinas y sus valores? A través de este cuestionamiento, está claro que se trata de la ciudadanía, de las normas exigibles para la cohabitación y de las condiciones necesarias para la integración. La apuesta fundamental, en definitiva, consiste entonces en saber de qué manera resolver la tensión

[6] W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montreal, Boréal-La Découverte, 2001, pp. 217-243.

entre la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia y de religión, en el marco de un Estado de derecho, y de evaluar los efectos sociales a que conduce el tipo de solución considerada.

La libertad de pensamiento y la libertad de religión: un dilema social y jurídico

Si los Estados se esfuerzan, de varias maneras, por adoptar medidas legislativas para regular la tensión entre los derechos individuales y los colectivos, según el modelo más o menos radical del liberalismo al cual ellos se adhieren, y la concepción promovida de la ciudadanía, la diversidad de las pertenencias religiosas trae consigo un interrogante en la relación entre la libertad de pensamiento y la libertad de religión que lleva a sus límites los principios fundamentales de la vida democrática; ¿acaso es legítimo (moralmente) y aceptable (políticamente) que algunos grupos religiosos, o los llamados grupos sectarios, limiten algunos derechos políticos y ciertas libertades fundamentales de sus miembros? Tal acción parece totalmente ilegítima a la luz de una teoría liberal radical, puesto que el constreñimiento interior ejercido en los miembros de un grupo contraviene los principios de la autonomía personal y de la reflexividad crítica de cada individuo, cualidades todas ellas fuertemente asociadas a la plena participación democrática. Pero el problema, precisamente, es que numerosas minorías religiosas no comparten simple y sencillamente estos principios que corren el riesgo de tener un efecto deletéreo sobre la ortodoxia de la doctrina exaltados por el grupo. A este hecho se agrega que la pertenencia a la sociedad civil generalmente es resentida por los individuos (y esto es válido para todos los ciudadanos en general) como la más fundamental, dentro de una perspectiva moral más que la pertenencia a la sociedad política. A partir de aquí, ¿en qué momento un Estado democrático tiene que reconocer los derechos colectivos de una minoría que ejerce constreñimientos interiores a sus miembros?[7] Al contrario, ¿puede el Estado limitar a los grupos religiosos minoritarios que actúan con sus miembros teniendo en cuenta los principios liberales y los derechos fundamentales como condiciones previas a la admisibilidad de sus reivindicaciones en la esfera pública? Ciertamente no hay una respuesta

[7] Dándose por entendido aquí que la violencia física, el abuso sexual o cualquier conducta que afecte la integridad física de otras personas caen directamente bajo la sanción de la ley penal.

correcta a estas preguntas, porque esto depende del tipo de liberalismo dominante en tal o cual tipo de laicidad.

Para John Rawls, está claro que "imponer" el liberalismo o una doctrina sectaria se halla precisamente en el mismo orden de constreñimiento. Está además el argumento que sostienen, ante las cortes estadounidenses, varios grupos religiosos fundamentalistas que se oponen a la orientación secular de la escuela pública puesto que, para ellos, el "humanismo secular" no es más que una doctrina neutra. Rawls señala que, no obstante esto, el humanismo secular considerado como la concepción política de la persona, al sólo poder admitir más que un grupo, sea éste mayoritario o minoritario, restringe el derecho de sus miembros a reevaluar su concepción del bienestar y sus fines últimos en la vida. Por el contrario, Rawls considera que algunos individuos creen sincera y firmemente que su propia concepción del bienestar no puede ser reevaluada.[8] Esta situación, según la cual las concepciones del bien en la vida quedan sujetas a controversia, es inevitable y, como lo recuerda Guy Haarscher, basándose en la teoría de Rawls, "[...] la unanimidad no es en todo caso lógicamente necesaria para todos los casos, y [...] por consiguiente es imposible de fundamentar la idea de justicia —que debe ser válido para el *laos*— sobre una concepción compartida del bienestar".[9]

En los instrumentos internacionales relativos a los derechos de la persona, tanto como en varias legislaciones nacionales, la libertad de pensamiento es reconocida de manera tan fundamental como la libertad de conciencia y de religión y no se permite ninguna restricción a ellas de parte de los Estados, más que en los límites del orden social y del derecho al otro. Pero el reconocimiento formal de estas libertades no resuelve del todo las dificultades que plantea su interpretación en los contextos jurídicos nacionales, donde una jerarquía de estas libertades puede establecerse en la praxis. El conflicto de normas que corre el riesgo de surgir puede ser expresado de la manera siguiente: en el nombre de la libertad de conciencia y de religión, ¿un grupo religioso tiene el derecho a la protección del Estado si la doctrina de este grupo trae consigo una limitación importante de libertad de pensamiento de sus miembros? Si la libertad de conciencia es entendida, de acuerdo con las teorías liberales, como la libertad del individuo para tener

[8] J. Rawls, "Justice as fairness: political not metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, núm. 3, 1985, pp. 223-251; *Libéralisme politique*, París, PUF, 1995 [traducción de *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993].

[9] G. Haarscher, *La laïcité*, París, PUF, 1996, p. 113.

creencias cuyo contenido se opone a las libertades fundamentales, es necesario esperar lo que puede aceptar; por ejemplo, que sus libertades civiles y políticas, así como la libertad de pensamiento, sean restringidas por el grupo al que pertenece. En tal caso, ¿puede el Estado intervenir legítimamente para llevar al individuo al "camino correcto" de la ciudadanía política, la cual presupone que el individuo se adhiere a algunas virtudes democráticas cuya libertad de pensamiento es una de las más esenciales para la deliberación política? Para ilustrar en qué punto este problema se sitúa en el corazón del debate sobre las cuestiones de la integración ciudadana y del pluralismo, examinemos algunos elementos de comparación entre Francia y Canadá al respecto. Se verá que en el fondo de este cuestionamiento se perfilan formas diferentes de pertenencia del ciudadano en el contexto secular.

Comunitarismo, pluralismo e integración política

La diferencia entre Francia y Canadá en materia de regulación de la diversidad religiosa se podría tipificar de la siguiente manera: Francia muestra una voluntad de "regulación-protección",[10] basada en una concepción implícitamente cristiana de lo *normalmente* religioso, compatible con una ciudadanía universalista; se detecta en el país hexagonal una ansiedad frente a las agrupaciones marginales; lo político es la instancia que opera, principalmente vinculada mediante la regulación del pluralismo. Las relaciones de fuerza tienen lugar por consiguiente en la arena política (y de allí, en los medios masivos de comunicación), cuya consecuencia es una acre confrontación entre varios grupos religiosos minoritarios y el Estado. Ahí se reconoce la oposición cuyos lineamientos nos remontan a la Ilustración, entre la voluntad democrática para garantizar la libertad de creencia y aquellas menos explícitas, "[...] de separar las conciencias de la influencia de representaciones juzgadas radicalmente contradictorias con la razón y la autonomía".[11] El Estado francés parece adoptar una posición voluntarista y proactiva, interpretando su papel proteccionista de los derechos individuales como un deber de vigilancia de los grupos "potencialmente peligrosos" con respecto a la libertad de pensamiento de sus miembros, y de intervención,

[10] Véase D. Hervieu-Léger, *La religion en miettes ou la question des sectes*, París, Calmann-Lévy, 2001.

[11] *Ibid.*, p. 22.

si el caso se presenta. Esta perspectiva se ha traducido en la creación de un Comité Interministerial sobre las Sectas,[12] que publicó un informe en el cual se establece una lista de grupos religiosos, espirituales o a veces terapéuticos que representarían una amenaza para el orden público o para los derechos de la persona.[13] La libertad de pensamiento predomina sobre la libertad de conciencia en la definición del "buen ciudadano" y en la interpretación de lo que la regulación estatal puede autorizar.

Probablemente desde un punto de vista jurídico estadounidense, sin duda esta manera de presumir tal "malestar de la civilización" para justificar una regulación política de los grupos minoritarios, sería percibida como una táctica para darle vuelta subrepticiamente a la cuestión fundamental de la libertad de conciencia. Es necesario también decir que el tipo de pluralismo que está establecido en Canadá era, al principio, un acomodo que permitía la cohabitación forzada de las diferentes religiones y grupos culturales, mientras que la laicidad francesa parece dar cuenta de la dificultad de desprenderse del ideal normativo que la definió en primer lugar en su conquista de legitimidad, en oposición a la hegemonía del catolicismo. El sociólogo J.-P. Willaime subraya que el Estado francés está estructurado todavía según una tradición de regulación centralista y monopolística; en la cuestión de los grupos religiosos minoritarios,[14] "[...] el Estado puede apoyarse, con la ayuda de los medios masivos de comunicación, sobre una opinión pública poco tolerante con respecto a las formas militantes y englobantes de lo religioso".[15]

[12] Jean-Paul Willaime subraya, correctamente, que el epíteto "sectarios" que se aplica a un grupo que exige una gran participación de sus miembros y no se ajusta a los estilos de vida social del entorno, supone una cierta estigmatización social desvalorizante para este grupo, puesto que ninguno se califica a sí mismo como tal. En sí, esta designación refleja los temores y las sospechas planteadas por la existencia de este grupo en virtud de la sociedad en que opera.

[13] Se decía que se trataba de una etapa en la búsqueda de un objetivo más amplio que buscaba hacer "retroceder el sectarismo". El informe del 7 de febrero de 2000 de la Misión Interministerial de Lucha contra las Sectas (MILS), definía a las sectas por su estructura totalitaria y la violación de los derechos de los individuos que se sitúan en completa y exclusiva dependencia de pequeños universos "autonormados". Allí se encontraban tanto la Iglesia de la Cienciología como las Iglesias pentecostales o adventistas. Tal listado tenía como objeto buscar las formas asociativas consideradas en conflicto con las normas y los valores de la sociedad democrática, pero ni siquiera pudo ser impugnada por la vía judicial, por quienes así fueron nombradas y por lo tanto, estigmatizadas, porque no se trataba de un texto legal. Si la voz de algunos juristas trataron de abrir el problema de los acuerdos-acomodos de la diversidad religiosa (Prélot, 1999), algunos, al contrario, basaron su análisis en el supuesto peligro de los llamados grupos sectarios (Guillet, 1999). Para una visión general del tema, véase F. Messner (ed.), *Las "sectas" y la ley en Francia*, París, PUF, 1999.

[14] J.-P. Willaime, "Débat sur les sectes et perception sociale du religieux en France", *Conscience et liberté*, núm. 59, 2000, p. 73.

[15] M. Wieviorka, "Culture, société et démocratie", en M. Wieviorka (dir.), *Une société frangmentée ? Le multiculturalisme en débat*, París, Éditions La Découverte, 1996, p. 40.

Canadá demuestra una actitud de "neutralidad-acomodamiento" con relación a los grupos minoritarios, fundados sobre una concepción multicultural de la nación, y manifiesta poca preocupación en torno a dichos grupos; un espacio más grande es otorgado a lo jurídico como instancia de regulación de las relaciones sociales inducidas por la diversidad. La instancia judicial aparece para los grupos religiosos como un foro donde ellos pueden hacerse escuchar en su demanda de reconocimiento, y a menudo, incluso para testimoniar su derecho a la diferencia. La resolución de conflictos se hace, por lo general, de manera más pacífica. En Canadá, la identificación pública de grupos religiosos supuestamente como "potencialmente peligrosos" en cuanto al capítulo de la libertad de pensamiento y religión, serían juzgados sin ninguna duda como algo contrario a la Constitución. El Estado sería acusado de abandonar su posición de neutralidad que requiere la laicidad, al decretar lo que es correcto religiosamente o de conformidad con los valores más comúnmente compartidos. En la percepción social, en general, las sectas no constituyen en sí una amenaza para sus propios miembros o para la sociedad (aunque algunos individuos pueden pensarlo personalmente). Los gestos reprobables —violencia física, la estafa financiera, el secuestro, etc.— cometidos dentro de un grupo religioso o en nombre de una creencia, caen bajo la hégira del derecho penal, civil o administrativo.

Wieviorka, y algunos autores canadienses como Kymlicka y Taylor, critican las posiciones de principio que quieren que las especificidades culturales sean reconocidas según su compatibilidad con las normas y los valores de la sociedad democrática. Este autor teme que tal perspectiva sólo remita a un republicanismo que desea ser el pacificador en un primer momento, pero que considera la diferencia como un "comportamiento que *in fine* hay que hacer recular" o que se desea ver descomponer a mediano plazo. La voluntad para asegurar "absolutamente" la libertad de pensamiento contra las creencias consideradas autoritarias, incluye todos los ingredientes de una posible represión de la libertad de religión, no incitando a la integración sino más bien al repliegue defensivo de los miembros de los grupos minoritarios. Así, las concepciones dominantes de la ciudadanía pueden tener los efectos perversos sobre la integración promovida por estas mismas concepciones.

En Canadá, el recurso al dispositivo del arreglo-acomodo razonable hace posible el mantenimiento de la norma, cuando éste demuestra estar fundado, pero también su adaptación en los casos en que no produciría efectos

discriminatorios no intencionales, sobre una persona o un grupo humano.[16] Ello contribuye a mantener los rasgos culturales o religiosos particulares de los grupos minoritarios en la esfera pública, al tiempo que facilita la resolución de conflictos de normas y reduce los efectos de la constricción social. Esta obligación de buscar los acomodos-arreglos acerca de las prescripciones religiosas particulares de los individuos, se inscribe a su vez en los objetivos de una política multicultural que pretende proteger el derecho a la diferencia (sin establecer jerarquía entre las creencias de un católico y aquellas de un adepto de un grupo religioso minoritario) y en la extensión lógica del reconocimiento pleno y entero de los derechos fundamentales.

En las sociedades occidentales donde los problemas de integración ciudadana se acentúan con la diversidad creciente de los grupos presentes, uno podría sentirse tentado a ver en las prácticas de acomodo-arreglos un estímulo al comunitarismo y a la fragmentación social. Estos temores no carecen de sustento en la medida en que algunos grupos que se benefician de estos acomodos-arreglos para sus miembros, pueden interpretarlos como si estuviesen acordados por el Estado y las instituciones públicas en este sentido. Pero los acomodos-arreglos (designados como "razonables" en la práctica jurídica canadiense) y el derecho de sitio a los particularismos religiosos que de ahí derivan, parecen más bien en correlación estrecha con algunos modos menos conflictivos de relaciones entre las minorías y la mayoría. En otros términos, el reconocimiento de los componentes religiosos de la identidad favorece formas menos agresivas, defensivas y exclusivas de la pertenencia a un grupo religioso sectario o presuntamente sectario. Pero de nuevo, este reconocimiento, que generalmente transita a través de la vía del derecho, hace posible (sociológicamente) que algunos componentes importantes de la identidad no devengan incompatibles con una pertenencia ciudadana. Me parece que allí está lo que el derecho, en tanto que fórum y fuente de la participación política,[17] desempeña como un papel fundamental, tanto para la vida democrática como para su integración de parte de los grupos minoritarios.

[16] Véase J. Woehrling, "L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse", *Revue de droit de McGill / McGill Law Journal*, vol. 43, 1998, pp. 325-401.

[17] P. Noreau, "Le droit comme vecteur politique de la citoyenneté. Cadre d'analyse pour l'étude des rapports collectifs entre majorité et minorités", en M. Coutu *et al.* (dirs.), *Droits fondamentaux et citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire?*, Montreal, Les Éditions Thémis, 2000, pp. 323-359.

Lo jurídico como espacio de participación democrática

La adaptación de lo político a la diversidad involucra en primer lugar la capacidad de interiorización cultural del pluralismo en la sociedad. Pero también, el recurso al derecho para repensar las concepciones de la ciudadanía (comenzando por las formas que la neutralidad-laicidad toma de las instancias estatales) aparece necesario tanto como inevitable. El análisis de P. Noreau acerca del derecho como vector político de la ciudadanía, adquiere en la cuestión de los grupos minoritarios religiosos, una dimensión particularmente interesante.[18] Retomemos los principales postulados del autor: el derecho es un recurso político movilizable que ofrece una bisagra en las relaciones entre mayoría y minorías; la institución judicial constituye una arena e incluso una *alternativa* posible del debate público; el derecho es la apuesta de un debate continuo en las condiciones de la vida colectiva y parte de la definición de las condiciones de la ciudadanía.

A pesar de la tendencia al comunitarismo y el presunto efecto deletéreo que representarían las reivindicaciones de los grupos religiosos minoritarios, sostengo que el hecho para los adherentes de tener acceso a este foro particular de debate que es la Corte, implica una evolución al mismo tiempo del derecho y de las normas internas de los grupos, evolución que va en el sentido de los principios fundamentales de una democracia radical. En primer lugar, el simple hecho de recurrir a la Carta de los Derechos y Libertades de la Persona, producto por excelencia de la modernidad política (sin embargo, rechazada por algunos grupos minoritarios), constituye indudablemente para estos grupos una *participación* en uno de los foros fundamentales de la democracia —en la medida en la que se acepta ver en lo jurídico un componente de una vida política fuerte—. En otros términos, el procedimiento en sí mismo participa de la vida democrática, incluso si ese no es el objetivo de estos grupos. Además, con este procedimiento se testimonia la legitimidad que se concede a la institución judicial. El análisis sociológico de los recursos llevados por algunos grupos fundamentalistas señala que un acomodo-arreglo (otorgando satisfacción a las reivindicaciones de los creyentes) puede, paradójicamente, inducir a una revisión interna de los principios doctrinales de estos diferentes grupos. En otros términos, no es tanto el resultado del recurso legal como el hecho de tener un lugar de debate para

[18] P. Noureau, *op. cit.*, pp. 328-331.

hacerse escuchar lo que genera un movimiento participativo hacia la reflexividad crítica que puede repercutir en los modos de trabajo colectivo.

Paradójicamente, una interacción entre las lógicas legales y religiosas puede nutrir la vida democrática. La mediación basada en lo jurídico ciertamente permite a los grupos religiosos, refractarios a los principios democráticos, tratar de obtener un testimonio de principios que, según una concepción universalista de la integración y de la ciudadanía, deberían confinarse en la esfera privada. Pero este proceso de la mediación a partir del derecho contribuye justamente a producir nuevas interpretaciones de las relaciones entre las esferas públicas y privadas, entre el individuo y el grupo, entre los diferentes componentes de la pertenencia. El creyente o el grupo religioso que obtienen de un tribunal la inscripción en las prácticas sociales —o en la ley— de sus reivindicaciones como "minoría", *entran* por ese mismo hecho en la vida política, ciertamente a su manera, pero de una forma que sería errónea de dar como despreciable o de confinarla en "una interpretación estrecha que iría en el sentido de: obtención del derecho a participar en el desmoronamiento del lazo social". Al contrario, se puede sostener con P. Noreau, que "la interpretación de la norma legal constituye aquí una apuesta y un recurso político a la vez [...] La función judicial encuentra aquí una significación política que desborda la simple puesta en obra del derecho público".[19] En este sentido, lo jurídico me parece un principio constitutivo fundamental de la deliberación social y política en materia de libertad de conciencia y de religión.

¿El reconocimiento de los particularismos religiosos anima una fragmentación del espacio social?

La dinámica democrática de la participación ciudadana y de la integración puede tomar formas diferentes en cada ciudadano. Si algunos grupos religiosos o espirituales optan por un repliegue casi total respecto del entorno social, es muy raro encontrarse algún ejemplo "puro" en esta materia. En la modernidad avanzada, la adhesión a un grupo religioso cumple diversas funciones dependiendo de las diferentes modalidades de relaciones sociales; por ejemplo, la búsqueda de parámetros éticos que las instituciones religio-

[19] P. Noureau, *op. cit.*, p. 326.

sas tradicionales ya no proporcionan, de otra identidad que aquella otorgada por la vida profesional o el rango social, de fraternidad para oponerse al individualismo andante o incluso a la anomia, de apoyo temporal después de las pruebas que los grupos sociales naturales (como la familia) ya no asumen, etc. La modernidad misma es la que, por sus disfunciones, sus promesas ilusorias de igualdad y éxito, nutre estos modos de pertenencia.

No es necesario negar las desviaciones y derrapes que se han producido en algunos grupos religiosos o espirituales. Siempre es sorprendente, para la racionalidad moderna, ver a algunos adultos situarse voluntariamente en situación de sumisión y abandono a algún gurú, al punto de cometer un homicidio o incluso suicidarse… Empero, toda proporción guardada, estos horrores son en general menos frecuentes en los grupos religiosos que en la sociedad en general (piénsese en particular en la violencia doméstica).

Algunos modos "alternativos" de pertenencia

Una integración, incluso parcial, ¿no es posible por los lugares alternativos y a veces transitorios de pertenencia? Sociológicamente, parece que estas formas intermedias de integración pueden ser ofrecidas por algunas entidades colectivas de la sociedad civil a los grupos religiosos minoritarios. F. Khosrokhavar, al examinar los vínculos entre el universalismo abstracto promovido en Francia y la islamización de los inmigrantes musulmanes jóvenes, también concibe que hay una parte de mito en este universalismo cuyo acceso no es exactamente ningún universal: "La nación, en el nombre de este universal, proclama la integración de todos menos, en los hechos, los abandonados a la exclusión como para negarles la posibilidad de tener los recursos a los mecanismos comunales y particularistas".[20] Según el autor, es necesario que los poderes políticos reconozcan formas "intermediarias" de integración gracias a que positivamente algunas capas menesterosas pueden alcanzar a la ciudadanía y a la interiorización de las normas del universal abstracto.

En este orden de interrogantes, Touraine afirma la importancia que debe tomar la "democracia cultural" según la cual "[...] a la concepción estatal de la nación debe sustituírsele una concepción social y cultural. La nación ya no se define más a través de la creación del espacio unificado de la ciudada-

[20] F. Khosrokhavar, "El universal abstracto, la política y la construcción del islamismo como forma de alteridad", en Daniel Gutiérrez Martínez, *Revisitando la etnicidad*, México, Siglo XXI, 2004.

nía por encima de la diversidad social y cultural, es decir una abstracción universalista, sino al contrario, por la búsqueda de la comunicación intercultural y de la solidaridad social".[21] Para Touraine, el multiculturalismo no significa la fragmentación de la sociedad en una multiplicidad de pequeñas comunidades ni la segregación de las religiones o de los grupos étnicos; no tiene un sentido, al contrario, "más que si se define como la combinación de una unidad social y una pluralidad cultural en un territorio dado".[22] Así, como algunos autores de inspiración liberal moderada, Touraine llama al reconocimiento del interés universal de cada cultura que él opone meramente a los derechos civiles universalistas, superando así las modalidades antiguas y estrechas de la tolerancia.

A. Renaut y S. Mesure prolongan esta reflexión al recordar que no es suficiente "proclamar" los derechos de la identidad cultural, hace falta todavía que las democracias liberales puedan ofrecer nuevos espacios de libertad "a través de una política de democracia cultural".[23] Sin embargo, esto debe acompañarse de tres condiciones: que los individuos no sean "asignados" a una entidad cultural particular, que el contenido incluso de las culturas particulares no entre en contradicción con los derechos humanos fundamentales y, finalmente, que los derechos culturales se liguen a los individuos y no a los grupos (religiosos o étnicos). Esta última condición se opone a un reconocimiento de los "derechos colectivos", tal y como lo propone W. Kymlicka.[24]

Este debate implica una tensión dialéctica entre el reconocimiento de la autonomía individual y la tolerancia con respecto a las opciones individuales no conformes, tensión que repercute en la participación ciudadana y el respeto hacia los derechos fundamentales. El poder público puede decidir acentuar uno u otro de estos dos valores fundamentales de la democracia y la teoría liberal; cuando lo hace, generalmente debe atribuirle menos importancia a la segunda en términos de protección y de derechos. Kymlicka, a pesar de la obediencia personal en favor de la autonomía individual, concuerda, sin embargo, en que "[...] al fundamentar una teoría liberal sobre la autonomía individual, se corre el riesgo de alienarse a estos grupos [no li-

[21] A. Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, París, Fayard, 1997, p. 279.

[22] A. Touraine, "Faux et vrais problèmes", en M. Wieviorka (dir.), *Une société frangmentée ? Le multiculturalisme en débat*, París, Éditions La Découverte, 1996, p. 295.

[23] A. Renaut y S. Mesure, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, París, Flammarion, 1999, p. 283.

[24] W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montreal, Boréal, La Découverte, 2001.

berales] y de minar los fundamentos de su obediencia a las instituciones liberales, mientras que un liberalismo fundado en la tolerancia puede ofrecer una más estable y más amplia para acentuar la legitimidad del gobierno".[25]

Una relativa e inevitable fragmentación[26]

Los obstáculos que encuentra el reconocimiento pleno y entero de la pluralidad social derivan en gran medida de una percepción de las afiliaciones comunitarias como potencialmente nocivas para la pertenencia ciudadana. Pero hay que constatar que no hay oposición que no sea teórica entre la tendencia comunitarista y la tendencia universalista de la ciudadanía. En otras palabras, ya sea que la realidad concreta de las sociedades se defina como republicana o multicultural, se trata en realidad de una combinación de ambas tendencias.

El Estado no debería sentirse amenazado por el grado inconstante de pertenencia de sus ciudadanos a la comunidad política. La autonomización liberal de los grupos de pensamiento y convicciones no disuelve la legitimidad política,[27] pero puede llevar al Estado a revisar un cierto número de sus mismos presupuestos políticos. ¿Acaso no es esto una de los características esenciales de las sociedades democráticas liberales, ser receptivas a las visiones del mundo que cuestionan los fundamentos de su propio régimen? Allí está la capacidad de concebir la unidad nacional en una fragmentación relativa que pone a prueba las premisas más radicales de la democracia.

Tal adaptación de lo político al pluralismo no involucra el régimen jurídico solamente. Se trata para las democracias de aliar una concepción de la nación cultural, históricamente constituida en su singularidad, con la de la nación cívica pluriétnica. Si el Estado debe evitar verse "colonizado" por una u otra de las concepciones del bienestar que se manifiestan en la esfera pública, ¿no le resulta acaso posible construir democráticamente una identidad en la diversidad, e incluso en una relativa fragmentación? Yo pienso que la diversidad de las adhesiones en la sociedad civil no trae consigo el estallido de la comunidad política y el desmoronamiento del lazo social. Me parece, sin embargo,

[25] W. Kymlika, *op. cit.*, pp. 220-221.

[26] Retomo aquí algunos elementos desarrollados más ampliamente en M. Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols Publishers, Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, 2002, capítulo V.

[27] Véase M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, París, Gallimard, 1998.

que existe una relación directamente proporcional entre un régimen político que busca formar una ciudadanía de tipo universalista y que persigue rigurosas políticas de asimilación, y una actitud de repliegue defensivo en nombre de la parte de los grupos religiosos minoritarios o percibidos socialmente como no conformes a la convención predominante.

Kymlicka afirma en este sentido que los principios tradicionales de los derechos de la persona deben complementarse con una teoría de los derechos de las minorías, ya que, según él, estos dos tipos de derechos no son opuestos: "Una teoría liberal de los derechos de las minorías debe entonces explicar la forma en que estos derechos coexistan con los derechos humanos y la forma en que se ven limitados por los principios de libertad individual, de la democracia y de la justicia social."[28] Sin embargo, el autor critica la concepción comunitarista según la cual los individuos ya no son libres de cuestionar sus propias creencias, en los grupos donde la autoridad prevalece sobre el libre albedrío. La solución que propone es teóricamente interesante, aunque, sin duda, difícil de llevar a cabo; apunta hacia la integración de los derechos individuales y colectivos, de acuerdo con una concepción "no comunitarista" de la comunidad. Esta perspectiva me parece portadora de una cierta apertura en lo que respecta a los grupos religiosos que prohíben a sus miembros revisar las concepciones propuestas del bienestar. Pero para llegar a esto tenemos que encontrar mecanismos institucionales que evitan a los grupos religiosos llevar un repliegue defensivo y una retención alienadora de sus miembros.

Joseph Carens aporta otra dimensión al debate cuando argumenta que el régimen democrático liberal debe respetar la diversidad, pero que no puede ser, y no tiene que ser, acorde con todos los valores y estilos de vida. La unanimidad no puede hacerse en el sentido de la existencia, sino solamente sobre la *justicia* política. El Estado debe proteger a todas las concepciones del bienestar, en la medida en que no impliquen violencia contra otros. Una perspectiva semejante supone una distinción importante entre dos aspectos de la cultura pública de una sociedad democrática, que Carens diferencia de esta forma: una cultura de grupo, como siendo la cultura de un grupo religioso y étnico, y la cultura política pública de un Estado democrático liberal.[29] El reconocimiento de pluralismo requerirá que nosotros respetemos, de cierta manera, la cultura interna de un grupo, incluso cuan-

[28] W. Kymlicka, *op. cit*., p. 16.

[29] J. Carens, "Immigration et démocratie libérale", en F. Gagnon, M. McAndrew y M. Pagé (dirs.), *Pluralisme, citoyenneté et éducation*, Montreal, L'Harmattan, 1996, p. 107.

do esta cultura demuestre ser patriarcal o por otra parte, incompatible con la igualdad de los sexos. No está en favor, sin embargo, de aprobar las diferencias fundadas en el sexo en la cultura política pública.

Esta aceptación de una relativa fragmentación del espacio político no trae consigo de facto su disolución. El Estado debe tomar los medios para sostener, explicar o definir sus puntos de vista sobre las normas y los valores democráticos, y para este fin dispone de una amplia gama de medios, educativos o de otro tipo, que hacen inútil el recurso de la coacción o de la violencia.

Los derechos culturales

En los Estados de derecho, existe tensión contradictoria e inevitable entre la afirmación de algunos particularismos y el reconocimiento de valores comunes, o incluso universales. Al respecto, Joseph-Yvon Thériault habla de radicalización de la democracia y subraya de manera acertada que

> "[...] una ciudadanía fragmentada es la consecuencia normal de una democracia radical, pues está ligada al individualismo (a la vez como principio filosófico fundador de la modernidad y como un hecho sociológico) por el efecto de la desestructuración que opera este individualismo sobre las entidades colectivas. Tales entidades colectivas no desaparecen en una sociedad de individuos, pero se fragmentan en una miríada de realidades y pierde su carácter de evidencia, lo que obliga a los individuos a reconstruirlas políticamente. La democracia moderna, ayer como hoy, es por consiguiente un proceso eterno de descomposición/recomposición de la sociedad.[30]

¿Cómo mantener entonces un equilibrio entre el reconocimiento del derecho de los individuos para llevar a cabo un "bienestar" según sus propias convicciones, teniendo los recursos para hacerlo y evitar que este derecho individual se despliegue en detrimento de lo colectivo?

La reflexión sobre la diversidad humana no puede, me parece, encontrar respuestas definitivas a los interrogantes que no dejan de plantearse frente a situaciones inéditas y complejas, ligadas a la cohabitación de grupos diferenciados y exigiendo un reconocimiento público de esta diferencia. La pluralidad religiosa creciente y la demanda de reconocimiento de las dife-

[30] Joseph-Yvon Thériault, "La citoyenneté fragmentée est-elle incontournable?", en M. Coutu *et al.* (dirs.), *Droits fondamentaux et citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire?*, Montreal, Les Éditions Thémis, 2000, p. 180.

rentes concepciones del bienestar, traen consigo a las sociedades a una búsqueda constante de equilibrio entre los derechos individuales y los valores comunes necesarios para el lazo social.

En el caso específico de los grupos religiosos minoritarios, sobre todo aquellos que exaltan una concepción del bienestar lejos de los principios de la democracia liberal, dos condiciones parecen previas a la deliberación política y jurídica. En primer lugar, las exigencias radicales de la democracia liberal suponen que uno acepte una cierta "variabilidad" en la adhesión misma a los diferentes principios liberales. En segundo lugar, uno debe reconocer bien que los individuos, libres para asociarse, no están "obligados a ser libres", y pueden voluntariamente querer ahorrarse la reflexividad crítica al adherirse a un grupo de convicciones que restringen algunas de sus libertades. Por lo contrario —y allí está uno de los aspectos donde uno puede afirmar que la democracia constantemente "no puede trabajar en contra de sí misma", parafraseando el título de una obra de Marcel Gauchet—,[31] es necesario apuntar la integración de estas entidades sociales en la misma unidad política y para ello hace falta evitar los excesivos constreñimientos sobre los grupos minoritarios que tendrían como efecto estrategias defensivas y más aun, costosas exclusiones. Sin embargo, uno sabría admitir los tratos que son incompatibles con las leyes y la dignidad humana (como la ablación, la esclavitud, la violación, etc.).

Max Weber había vislumbrado bien el destino de las sociedades modernas; es decir, la lucha permanente entre valores que tienen otra fundación que las convicciones de aquellos que las defienden. Es lo que designó, metafóricamente, con la expresión "politeísmo de los valores". En tal mundo, los valores no dejan de enfrentarse tan sólo porque las creencias que les sirven de base se propongan como absolutas. Y, cuando Weber lo sostuvo, los valores últimos sólo pueden cohabitar a partir del "compromiso" que no corresponde a una conciliación en el plan con las ideas sino a un *modus vivendi*, pragmático y temporal, por definición. Inevitablemente, la organización del poder debe constituirse con este nuevo factor. El desafío sociológico, político y legal consiste en saber definir, según cada tradición nacional, una nueva articulación entre las identidades y lo político para preservar el espacio de la ciudadanía común y la capacidad de cohabitar juntos.

[31] M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, París, Gallimard, 2002.

La medicina y la muerte: entre religión y laicización. El caso de la Francia de los siglos XIX y XX*

*Jean Baubérot***

*Traducción del francés de Daniel Gutiérrez Martínez.
**Escuela Práctica de Estudios Superiores de París (EPHE-Sorbona), Francia.

Cuando, después de la tormenta revolucionaria, Portalis (consejero y luego ministro de cultos de Napoleón Bonaparte) quiso justificar la política de pacificación religiosa llevada por este último, usó una expresión muy significativa acerca del papel social dado entonces a la religión en Francia: "la religión hace esperar y temer." Esta esperanza y este temor involucran un más allá de la vida. Tras la muerte, uno espera el paraíso; uno teme los tormentos del infierno. Pero, en la misma época, un médico filósofo, Georges Cabanis, afirma que, de aquí en adelante, es la medicina la que realmente hará "esperar y temer". Se habla aquí de la esperanza de no morir, de curarse, y del temor a morir, de perder la vida en este mundo. A cada instante, se ligan esperanzas y temores con relación a la muerte, pero dependiendo de si la esperanza y el temor pertenecen al orden de lo religioso o de lo médico, la muerte no se reviste del todo con la misma significación. De esta relación con la muerte me gustaría hablar, a partir del ejemplo de Francia que me parece constituir una imagen que se amplía de lo que ha sucedido en otros países de la modernidad occidental[1] y en algunos puntos, un caso relativamente específico.

[1] Recordemos la importancia que sigue teniendo en Asia el poderoso proceso de ancestralización en las sociedades modernas como el Japón que induce a un escenario diferente. Véase al respecto J.-P. Berthon, "Activités rituelles autour de la vie et de la mort au Japon", en M. Péruchon (ed.), *Rites de vie, rites de mort*, París, ESF éditeur, 1997, pp. 89-116.

Francia: una relación específica medicina-religión

El caso francés parece lo suficientemente interesante como para estudiarlo. De hecho, la emergencia de la medicina moderna, las mutaciones de la práctica médica en Francia —desde los albores del siglo de XIX al día de hoy— no son esencialmente diferentes de las sucedidas en otros países occidentales (aunque puedan existir algunos huecos temporales en la adopción de ciertos descubrimientos o técnicas médicas, así como de algunas especificidades propias de cada país). Al contrario, la relación entre la medicina, la religión y la política demuestra ser original. El historiador Claude Nicolet señala que en el "principio al parecer nada separa el recurso de la higiene y de la medicina en la mayoría de los países occidentales durante el siglo XIX: las investigaciones sobre el estado sanitario de las poblaciones son más o menos contemporáneas y más o menos convergentes en todos los países de la época. [...] Solamente en Francia se puede encontrar en estas investigaciones una obligación tan clara como la ligada a la naturaleza de un régimen político específico". Claude Nicolet se refiere a un régimen republicano, pero señala que esto vale más o menos para todos los regímenes que, en Francia, se dicen herederos de la Revolución de 1789. Y precisa: en los distintos países occidentales, el poder político de entonces favorece el auge de la ciencia, pero en Francia "este poder no sólo favorece la ciencia, sino que en gran medida depende de ella."[2]

¿Por qué es importante esta diferencia? Porque, de manera general, los poderes políticos, en esa época, estaban legitimados por la religión y tenían necesidad de esta legitimación religiosa. El evento fundador de la Francia moderna, la Revolución de 1879, entró en conflicto con la religión. Debido a una sucesión de circunstancias que es innecesario mencionar aquí, la Revolución rompió con el catolicismo, la religión histórica de Francia. La identidad de la nación que deseó ser "la hija mayor de la Iglesia" (católica) se desestabilizó. Es necesario hallar otra legitimación simbólica. Y todos los regímenes que adoptan el símbolo revolucionario por excelencia, la bandera tricolor, son marcados por la herida simbólica que es el resultado de esta ruptura, aunque —por otra parte— intentaran reconciliarse con la religión. Por consiguiente, es necesario que estos regímenes pudiesen solicitar, por lo menos implícitamente, otra fundación moral. Ahora bien, la medicina pue-

[2] Cl. Nicolet, *L'idée républicaine en France*, París, Gallimard, 1982, p. 310 ss.

de ser considerada como la ciencia en el acto, la ciencia que alivia y busca curar, una ciencia moral en cierto modo. Puede ofrecer este fundamento legitimador de manera laica.[3] A un sistema simbólico y religioso que (según las mentes "progresistas") exalta la resignación frente a la muerte y la esperanza de un mejor más allá, la medicina lo sustituye por un sistema simbólico secular. Este sistema difunde la idea de que uno puede esperar aplazar la muerte, prolongar la vida y considera que luchar por esta prolongación debe ser el combate moral por excelencia.[4]

Esta sustitución de una relación religiosa por una médica con la muerte induce a un compromiso pleno del "hombre médico". De aquí en adelante, este combate contra todas las fuerzas de la muerte, se llevará a cabo sin preguntar al enfermo (como Pasteur lo recuerda al final del siglo de XIX), "¿de qué nación o religión eres tú?" (adoptando, por consiguiente, una actitud de neutralidad religiosa). Y Pasteur agrega que el médico hace al enfermo la siguiente promesa: "Tú eres mi hermano, yo te pertenezco y yo te aliviaré".[5]

¿Tiene la medicina francesa una dimensión religiosa?

Opera una doble mutación; por un lado, la puesta entre paréntesis instrumental de la religión que no debe interferir con el acto médico; por otro lado, el reemplazo de la promesa religiosa de bienestar en el más allá a partir de la promesa médica de aliviar el dolor (regresaremos sobre este aspecto) y para llevar a cabo la cura. Curar, intentar detener la muerte, siguen siendo actos profanos, pero esta transferencia de promesas que toma (al nivel de la forma y no del contenido) una coloración cuasi religiosa, que hace de esta transferencia algo funcionalmente religioso.[6] Es por esta razón que la medicina toca el dominio de lo sagrado y se entiende ella misma como

[3] La escuela, institución de control y estructurada por diferentes leyes (Ley Guizot en 1833, la Ley Falloux en el año 1850 y, por supuesto, la Ley Ferry de 1882 y la Ley Goblet de 1886), con su ideal de educación e instrucción y las esperanzas de ascención social asociadas con ellas, también pueden servir de base para una legitimación similar.

[4] Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, París, Le Seuil, 2004, p. 58.

[5] El asunto es citado a menudo, y notablemente por J-P. Valabréga, *La relation thérapeutique, malade et médecin*, París, Flammarion, 1962, p. 83.

[6] Sabemos que hay debates recurrentes entre sociólogos sustentadores de una definición funcional de la religión y sociólogos defensores de una definición más sustantivista. Hablando de "dimensión funcional" de lo religioso, trato de evitar en lo posible estas discusiones académicas, ni me reconozco totalmente en alguna de las dos. El sociólogo debe, en lo que a él le concierne, desconfiar de todo enfo-

una clase de "sacerdocio" ("Tú eres *sacerdos-medice*"). Por consiguiente, tenemos en la relación entre la medicina y religión frente a la muerte, elementos estructurales, permanentes, que se conjugan con esta necesidad política francesa de encontrar una legitimación no religiosa en su contenido, pero tan poderosa como la religión en su forma. El problema entero de la medicina francesa moderna se localiza en la conjunción de estos dos factores.

Esto indica una inmediata y concreta diferencia entre la Francia post-revolucionaria y otros países europeos. En el siglo XVIII, en Francia como en otros lados, el clero sostuvo los registros del Estado civil y por consiguiente, el registro de los entierros. El 20 de septiembre de 1792, la Revolución francesa le retira esa función. Se transfieren los registros de Estado civil a los Ayuntamientos del pueblo y, de aquí en adelante, nacimientos, matrimonios y decesos serán realizados por un funcionario civil del Estado. Él debe constatar el deceso y entregar el permiso para inhumar el cadáver. Por tanto, contrariamente al sacerdote que había visitado al difunto durante su enfermedad y que le había administrado los "últimos sacramentos" (regresaremos a esto más adelante), el funcionario del Estado civil no conoce a la persona difunta. No es considerado, por otro lado, como especialista en el tema de la muerte. Uno apenas le reconoce una especialización en este dominio.

Esta situación es, para la época, totalmente singular. Pues arrastra un vacío que el médico puede llenar mientras hace una comprobación médica de la muerte, volviéndose la autoridad que promulga que hay ahí un deceso. En París, es lo que se previó desde 1800.[7] Sin embargo, la situación demuestra ser más compleja, porque la muerte del paciente parece una confesión de fracaso para el médico; parece indicar que su trabajo es inútil. Al contrario, la muerte constituye un momento clave de la acción del sacerdote porque, como veremos, los últimos momentos de la persona agonizante pueden ser la hora decisiva donde se pondrá en juego su salvación. De esta manera, incluso desposeído de su función de agente del Estado, el sacerdote puede continuar desempeñando un papel primordial, si consideramos que el médico duda en ocupar el lugar vacante, puesto que no puede investirlo de un sentido favorable. Si lo político distribuye los papeles, es lo simbólico lo que los hace significativos.

que sustantivista, pero debe estudiar las representaciones como una parte integrante de la realidad social y las representaciones sociales, ellas mismas sustantivas.

[7] A. Carol, *Les médecins et la mort XIX-XXE siècle*, París, Aubier, 2004, p. 192.

El envite simbólico de la muerte

Desde ese momento, la muerte constituye un envite central entre el sistema simbólico religioso y el sistema simbólico médico. Envite de poder: ¿cuál es el papel dominante frente al moribundo: el religioso del cura o el terapéutico del médico? Así de relevante es el envite; la muerte puede revestir un sentido alentador al paso (esperado) exitoso en el más allá en el sistema simbólico cuyo portador es el cura, dado que la muerte aparece como un no sentido en el sistema simbólico médico, puesto que ella significa el fin del aquí terrenal, lo que posiblemente puede pasar entonces al ponerse entre paréntesis, relegado al rango de creencia privada.

Antes de la Revolución, bajo el *Ancien Régime*,[8] las cosas parecían claras.[9] El sistema simbólico religioso incluyó el sistema médico; el médico era un personaje secundario respecto del cura. El sentido principal de la muerte era, sin disputa alguna, el hecho que constituyó este momento decisivo en el que era necesario que cada uno asegurara su salvación eterna. La muerte era socialmente ritualizada y la vida terrenal fue dedicada para prepararse en parte al acto esencial del paso al más allá.[10] La cura se interpretó a menudo de manera mucho más religiosa que médica.[11] Por otra parte, indicio de la subordinación de la medicina, un médico que no advertía a su enfermo que "la hora de su muerte se aproximaba" y le impedía prepararse ahí de manera religiosa, podría condenarse a una multa fuerte y ver que se le retirara el título en caso de reincidencia. Muchas personas murieron sin haber visto a un médico. Por el contrario, excepto la pequeña minoría de judíos (considerada como semiextranjera) y de protestantes (perseguidos desde la revocación del edicto de Nantes en 1685), nadie quería morirse sin haber recibido los "últimos sacramentos". De hecho, tal ritual fue considerado capaz de evitar la condenación eterna al futuro difunto.

El ritual de los "últimos sacramentos" consiste en la conjunción de tres sacramentos: primero, la confesión de los pecados (en la que el paciente se

[8] Véase lo que se ha llamado "primer umbral de la laicización", en J. Baubérot, *Laïcité 1905-2005*, *op. cit.*; J. Baubérot, *Historia de la laicidad francesa*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2005.

[9] Aun cuando, en realidad, las cosas evolucionaron, el Estado se edificó (entre otras cosas) en un organismo colectivo autónomo en materia de control religioso. *Cfr*. D. Salas, *Sujet de chair et sujet de droit*, París, PUF, 1994.

[10] *Cfr*. J. Delumeau, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident XIIe - XVIIe siècle*, París, Fayard, 1983; y J. Delumeau, *La peur en Occident: la culture dirigeante et la peur*, París, Hachette, 1999.

[11] Importancia de las fuentes milagrosas en el catolicismo, biblias bajo las almohadas de los enfermos para recuperarse en el protestantismo, etcétera.

arrepiente de sus faltas); después, la comunión, en la que el paciente debe tragar la hostia sin vomitarla (existe un riesgo si el sacramento es administrado demasiado tarde) y, finalmente, la extrema unción, hecha con aceite de oliva bendecido por un obispo. Al administrar la unción, el cura pronuncia estas palabras: "que por esta santa unción y su misericordia muy devota, Dios le conceda la gracia de todos los pecados que hayas cometido a través de la vista, el olfato, el gusto, el tacto, el oído".

Ciertamente, el paraíso no se garantizaba de una manera tan mecánica. Incluso entregado del Infierno, el alma del difunto puede ir al Purgatorio, lugar donde un fuego purificador atormenta temporalmente a esta alma para quitar las manchas que subsistiesen y no pudieran entrar al Paraíso. Esto induce una doble realidad simbólica. Primero, los últimos sacramentos no borran el miedo a la muerte, el temor al más allá facilita el dominio de la institución religiosa en la "fidelidad". El cristianismo[12] jugó por mucho tiempo con este sentimiento de temor.[13] Empero, después, la estancia en el Purgatorio puede resumirse por la intercesión de los vivos en favor del difunto. El sistema simbólico católico mantiene por consiguiente, por este camino, una cierta relación entre vivos y muertos. Contribuye a dar un sentido a la muerte, a una aprehensión de la realidad (lo que incluye algunos muertos y no sólo se componga de los vivos).[14] En la lógica del sistema médico, al contrario, las muertes no existen, o al menos no tiene uno que preocuparse por ellas. Al haber una ausencia total de la muerte, ésta es irreal y —en sentido estricto— insignificante.

En tanto que el sistema simbólico médico se encuentre integrado por el sistema simbólico religioso, esta irrealidad, esta insignificancia de las muertes estaría ausente. Podría existir una complementariedad entre clérigos, una doble clericatura del cura y del médico. Descartes había intentado formalizar esta complementariedad con una definición metafísica del alma y una definición física de la vida. En esta perspectiva, los papeles del cura y el

[12] En el protestantismo, la doctrina de la "salvación por la gracia", la desaparición de los "últimos sacramentos", desdramatizó en parte la angustia frente al más allá; fue también el espíritu humanista del Renacimiento. Pero estos cambios inicialmente sólo se dio entre las elites. De estos cambios de mentalidad, véase de manera particular M. Vovelle, *La mort en Occident de 1300 à nos jours*, París, Gallimard, 1983.

[13] *Cfr*. las obras citadas de J. Delumeau.

[14] Las misas para los muertos, y de manera más general, el papel de las instalaciones de la Iglesia (y del cementerio adjunto) desde la percepción de una realidad simbólica compuesta de vivos y de muertos, debe ser tomada en cuenta por la mayoría republicana del "bloque de los de izquierda" en el momento de los debates parlamentarios sobre la separación de las Iglesias y el Estado.

médico se armonizan para "normalizar" al individuo. Pero la realidad es más contradictoria porque el médico está, de hecho, bajo la dependencia del cura y debe tener en cuenta las prescripciones y las prohibiciones religiosas. Ahora bien, desde su punto de vista, estas normas religiosas dañan su práctica, al desarrollo de su "arte". El deseo de autonomía de los médicos frente a la religión católica es antiguo. Este deseo se manifestó, de manera particular, con la voluntad de poder disecar y estudiar los cadáveres. Se prohibió durante mucho tiempo porque, en el sistema simbólico religioso, el muerto pertenece a Dios y disecarlo es un sacrilegio, es matar al muerto una segunda vez. También, simbólicamente, para señalar a los parientes del difunto que éste ya no es alguien, sino que se ha vuelto una cosa, un material para la ciencia.

Los conflictos decimonónicos entre medicina y religión

Durante el siglo XIX se multiplicaron los motivos de conflicto. Así, en caso de dilema entre la vida de la madre y la del niño en el momento de partos dramáticos, los médicos tendrán la tendencia progresiva de elegir "salvar" (este verbo, con su connotación religiosa, es significativo) la vida de la madre, mientras que en el sistema simbólico católico de entonces, es mejor salvar la vida del niño para poder bautizarlo y asegurar la "vida de su alma". Otro ejemplo: la anestesia era practicada por los médicos para hacer el acto médico más eficaz y aumentar las posibilidades de curación. Pero, en sus inicios, a mediados del siglo XIX, los accidentes no son raros y conllevan a una muerte provocada involuntariamente y no anunciada naturalmente. Esta muerte tiene lugar sin que el paciente reciba los últimos sacramentos.

Sin embargo, si en cualquier momento el pesar de vida terrenal existió y provocó el temor a morir, la muerte súbita ocurrida sin arrepentimiento, sin recibir los últimos sacramentos, era una muerte más que terrible. De hecho, esa muerte corría el riesgo de conducirlo a uno al infierno. Una muerte precoz, pero preparada, parecía menos grave que una muerte diferida pero que ocurría de repente. Esta última hipotecaba, en efecto, el más allá y no es porque se tratase de vivir de manera más longeva que uno está muerto en menor tiempo.

El miedo a la muerte súbita constituía, ciertamente, uno de los argumentos que le permitieron a la institución religiosa tener un control sobre la vida entera del individuo; no era necesario esperar la vejez y la enfermedad para

preocuparse de su salvación, sino que era necesario durante la vida estar listo, poder morirse sin estar "en un estado de pecado mortal". Este adjetivo: "mortal", designa la muerte espiritual del alma, privada de la gracia de Dios, presa de un dolor eterno. Indica bien que, en el sistema simbólico religioso, la muerte real está menos en el cuerpo —que uno sabe que perecerá un día u otro— que en el alma —ella tiene prometida la eternidad, o la condenación.

Este sistema de control empezó a declinar en algunas clases sociales antes de la Revolución, y algunos burgueses estaban más preocupados por sus asuntos terrenales que por la salud de su alma. Para la masa del pueblo, este sistema simbólico conservó su importancia. Además, si el cura tenía su lugar en la ceremonia ritual, el primer "papel principal regresaba al moribundo mismo. Él presidía y sabía cómo celebrarlo, puesto que había sido testigo de escenas similares".[15] Agreguemos que el cuidado y la esperanza de la cura también estaban presentes. A menudo apelaban a medios religiosos; por ejemplo, las oraciones hacia los santos sanadores y a la Virgen ("Nuestra Señora de Todos los Remedios"), acudir a la milagrosa agua de manantial, peregrinaciones. Finalmente, algunos curas tenían la reputación de poseer poderes terapéuticos.

En Francia, la noción jurídica de "ejercicio ilegal de la medicina" se estableció con la Ley de 1803. En esa fecha, no tuvo lugar el despegue científico-técnico de la medicina. El médico no posee en ese momento una eficacia superior a los "procedimientos empíricos" (es decir, las personas que poseían un "don" terapéutico o la costumbre de sanar a los animales los conducía a sanar a las personas). En Gran Bretaña, sin embargo, antes que en Francia por las innovaciones médicas, la noción de "ejercicio ilegal de la medicina" data de 1858. La precocidad de esta institucionalización de la medicina francesa, de esta construcción política del papel social autónomo del médico, se lleva en principio contrariando la demanda social. Gracias al apoyo del Estado, los médicos ganaron los juicios que les imputaron sus competidores por el "ejercicio ilegal de la medicina", siendo "amonestados por el público y ridiculizados por los diarios" que desean conservar una pluralidad en el arte de sanar.[16]

A lo largo del siglo en cuestión, el "ejercicio ilegal de la medicina" es a menudo un acto de miembros del clero o de religiosas (las "buenas hermanas"). Incluso cuando curas y religiosas no están involucradas en los hechos,

[15] Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, París, Seuil, 1975, p. 169.

[16] J. Léonard, *La médecine entre les pouvoirs et les savoirs*, París, Aubier, 1981, p. 76.

este ejercicio ilegal "hace claramente referencia a prácticas religiosas". Así, un "buen cristiano" es condenado, en 1870, a 40 días de prisión por haber sanado (sin solicitar dinero) a enfermos mientras los hacía recitar "oraciones aprobadas por la Iglesia".[17] Y en 1892, una nueva ley refuerza la protección de los médicos que enfrentan todo el "ejercicio ilegal de la medicina".

La batalla, soterrada o abierta entre medicina o religión es, por consiguiente, una constante del siglo XIX francés. Es mucho menos el caso en Gran Bretaña. En este país de cultura protestante, el hombre común devoto puede tener ciertas legitimidades religiosas; por otro lado, muchos médicos británicos son hijos de pastores y ellos a veces mezclan en su práctica los argumentos médicos y los argumentos bíblicos.[18]

El cambio en la representación de la muerte… y de la medicina

Cualquiera que sea su convicción religiosa personal, el médico francés del siglo XIX no tiene una especialización religiosa. De una manera consciente o no, es el portador de un doble cambio de mentalidad, ligado a los ideales de la Modernidad. Primero, difunde poco a poco a la población entera, la idea de que la cura es un asunto humano. Lo consigue por medios racionales, por una práctica codificada por el conocimiento y las técnicas. Esta idea recurrente de la medicina constituye, en el siglo XIX, una nueva significación en razón del regreso epistemológico que (Michel Foucault lo mostró)[19] dio nacimiento a la medicina moderna; la muerte se vuelve el punto de referencia con relación a aquello que se entiende y se explica por la degeneración cuya enfermedad es la manifestación.[20] La práctica médica va a escrutar cada vez más minuciosamente el cuerpo entendiéndolo, de manera organicista, como un conjunto corazón-pulmón-hígado-cerebro aparato-digestivo-aparato-genital degradable. La muerte está siempre (pero de una manera nueva) en el seno de la vida misma, como una permanente y amenazadora presencia.

[17] P. Guillaume, *Médecins, Eglise et foi, XIXe-XXe siècles*, París, Aubier, 1990, p. 27.

[18] *Cf.* J. Baubérot y S. Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume Uni et en France*, París, Le Seuil, 2002, pp. 116 ss. De esta manera es que el inventor del parto sin dolor, hijo de un pastor y conocedor del hebreo, afirmase que la traducción correcta del Génesis 3-16 es "[...] y darás a luz con esfuerzo" (y no "con dolor").

[19] *Cf.* M. Foucault, *Naissance de la clinique*, París, PUF, 1972.

[20] Uno puede preguntarse si no es así, más o menos, una reanudación secularizada de la tradicional idea de la muerte como momento decisivo de la vida.

Por tanto, la muerte se vuelve de la vida en sociedad, un segundo cambio de representación del cual ya hemos dado algunos ejemplos, y ya no se trata de un pasaje al más allá. Esta concepción de un pasaje hacia el más allá es considerada progresivamente por los médicos como una simple creencia privada. Ella no debe perturbar la eficacia de la actividad del médico. Significa que el médico quiere ignorar la religión de su enfermo, no sólo porque, en su propia ética, debe cuidar del enfermo cualquiera que sea su religión, sino porque él no quiere tomar en cuenta, en su práctica profesional, preocupaciones de orden religioso que este enfermo podría tener.

En la cita que hicimos de Pasteur, hay una expresión que nunca se ha revelado, y que nos parece harto significativa: "Tú me perteneces" ("tú eres mi hermano, yo te pertenezco y yo te sanaré"). Normalmente, es el siervo, el esclavo, el que "pertenece" y no el igual, el hermano. Al no requerir de su capacidad de sanar, de luchar contra la muerte, el médico reclama que el enfermo —su hermano del alma— le "pertenece"; él estima que el objetivo que sigue requiere (y es legítimo) un poder sin impedimentos. De una manera menos explícita, la expresión "una confianza y una conciencia" apunta en el mismo sentido. El médico reivindica el ser un "hombre en el cual debe tener más confianza que en el mejor de sus amigos"; y agrega: "nuestra conciencia no necesita de leyes".[21]

Esta pretensión hace muy difícil anunciar al paciente su muerte próxima. De hecho, desde el momento en que el médico reconoce su impotencia para sanar, "[...] se pone en marcha una relación de fuerza implícita. La autoridad del médico, indiscutible cuando se trata de sanar, vacila. Otra lógica temprana, la del afecto, los hábitos, el interés de lo cercano se impone. El paciente escapa al médico, conforme va muriendo".[22] Domina entonces ampliamente un "discurso de ocultación"[23] donde los médicos concuerdan mutuamente en la necesidad de "una dulce ilusión" a lo incurable: es como "llevar a cabo una obra santa el hecho de mantener la ilusión de la esperanza", declararía uno de los miembros del grupo médico; otro hablaría "de una ilusión consoladora", mientras que un tercero afirmaría: "nadie está más autorizado que el médico para mentir con seguridad". Este tipo de citas podrían multiplicarse interminablemente.[24] Esta "quimera consoladora" va

[21] *Cf.* el asunto de los médicos mencionado por A. Carol, *op. cit.*, pp. 115 y 119. Las citas subsiguientes están tomadas del mismo volumen, pp. 33, 19, 80, 22, 20, 28, 198 y 200.

[22] *Ibid.*, p. 33.

[23] *Ibid.*, p. 19.

[24] *Ibid.*, pp. 80 ss, 22, 20.

a ser justificada poco a poco por la existencia de una ínfima esperanza de cura. Pero, ¿por qué, entonces, los médicos entre ellos mismos hablan en términos de "verdad" o de "mentiras"? Ellos serían capaces de comunicar su diagnóstico mientras reconozcan que existe un margen de incertidumbre. Pero parecen preferir pensar que conocen la "verdad" que el paciente no debe conocer.

Este eclipse trae consigo dos paradojas. Primero, los médicos anticlericales se presentaron sin objeción alguna como los portadores de "esperanzas reales" (cada uno puede constatar la realidad empírica de una cura) enfrentando a los sacerdotes que, a sus ojos, engañaron a una población demasiado crédula al darles esperanzas ilusorias. Y veló a estos médicos que defendían la necesidad de una "esperanza" sin fundamento. Segunda paradoja: son los médicos católicos militantes quienes, durante mucho tiempo, deseaban que se dijera la "verdad" al enfermo (antes de alinearse, a veces, en el siglo XX, en la posición dominante). Según éstos, un médico "no debe engañar al que puso en él toda su confianza, alimentar vanas ilusiones", promesas ilusorias, para no robarle al enfermo su muerte e impedirle recibir los últimos sacramentos.[25] En efecto, cada vez más, se percata de que el sacerdote es llamado demasiado tarde. Cuando éste llega, encuentra a una persona agonizante sin conciencia o incluso ya a un cadáver.

Este eclipse de la "verdad" también tiene lugar en circunstancias muy precisas donde los intereses profesionales de los médicos están en juego. Primero, en los principios de la anestesia, el cloroformo (a pesar de las precauciones tomadas) provocaba muertes súbitas que traían consigo la apertura de precedentes judiciales. El informe de la academia de medicina de 1848, "concluía que, contra toda evidencia, el cloroformo no era el responsable de las muertes sometidas a examen", como lo indica la historiadora Roselyne Rey, quien da la razón de este disimulación: "La generalización de una nueva práctica [...] es (para los médicos franceses de entonces) más importante que la muerte de algunos individuos. [...] El sacrificio de algunas vidas individuales, inaceptable desde el punto de vista de los individuos, se acepta sin embargo, desde el momento que la intención es buena y es imposible de prever".[26] Aceptada y negada socialmente al mismo tiempo.

[25] *Ibid*., p. 28.

[26] Rocelyne Rey, *Histoire de la douleur*, París, La Découverte, 1993, pp. 198-200.

Segunda circunstancia: durante gran parte del siglo XIX, muchos médicos "negaron atrevidamente el contagio", con el riesgo de agravarlo.[27] Dos frases similares son pronunciadas en el momento de las sesiones de la Academia de Medicina: "Incluso si el cólera fuese contagioso, nuestro deber sería callarlo" (1849); "si la tisis [tuberculosis] es infecciosa, es necesario decirlo en voz baja" (1867). El historiador Jacques Léonard explica de esta manera las razones de semejantes discursos: en esa época "[...] se tiene miedo a que la opinión general vacile ante el choque de estas revelaciones, y que los enfermos sean por tanto secuestrados o abandonados, que la medicina preventiva y la administración social sean por tanto y por mucho tiempo socavadas".

La victoriosa medicina de la religión… e instancias pararreligiosas

Desde un punto de vista ético, hay una cierta contradicción entre estas muertes supuestas y enmascaradas y el discurso médico oficial respecto a que el primer deber del médico consiste en prolongar la vida, aunque sea sólo por unos instantes. Sin embargo, este discurso funda su legitimidad moral de una intervención médica cada vez más fuerte, como "medida de progreso" de la medicina.[28] Esta extensión de la existencia de enfermos incurables por todos los medios es bien aceptada por los curas: la salud puede jugarse en estos momentos decisivos. Sin embargo, esta prórroga temporal de la vida tiene a menudo como contraparte el retorno de una intensificación del sufrimiento. "Tú eres mi hermano, me perteneces y yo te sanaré" dijo, según Pasteur, el médico a su enfermo. De hecho, la elección de la lucha por un momento de vida suplementaria es mucho más privilegiada en comparación con la lucha contra el dolor.

Una vez más ahí, se constata una marcada diferencia entre los médicos británicos y los médicos franceses. Esta diferencia de actitud frente al dolor existe desde el siglo XVII, y perdura hasta el siglo XX. Los médicos británicos (y holandeses) del siglo XVII vieron el opio como un "remedio que el Todopoderoso Dios […] había hecho para aliviar los males de los hombres." Más tarde se utilizará la morfina. Los médicos franceses se muestran mucho más

[27] J. Leonard, *op. cit.*, pp. 97 ss.

[28] Este término significaba a la vez tanto progresos científicos y técnicos como sociales y morales íntimamente ligados a los primeros.

renuentes ante dichos remedios y según constata Roselyne Rey,[29] se abocaron a dar justificaciones médicas. Ella agrega, no obstante, que "una ideología científica puede conducir a relegar a un segundo plano el alivio del dolor, sin tener siempre conciencia de esto, como una ideología religiosa". En efecto, durante mucho tiempo en el catolicismo, se consideró que el dolor tiene un papel benéfico en la obtención de la salvación (que no es el caso en el protestantismo). Por lo tanto, el médico francés puede sentirse religiosamente neutral en su práctica profesional, aunque esto no era necesariamente el caso.

A la vuelta de los siglos XIX y XX, el médico adquirió en la sociedad francesa la legitimidad moral superior al de la religión, lo que no parece ser el caso en Gran Bretaña.[30] La idea de que los seres humanos "son un complejo de células en proceso de evolución perpetua, que marcha hacia la muerte" y que desde el comienzo mismo de su existencia, "la muerte está cada vez más a expensas de la vida",[31] es socialmente aceptada. La lucha del médico contra la muerte legitima no sólo que trata a los enfermos, sino que el límite se considera, como escribió con humor el escritor Jules Romain en 1923, que "todo mundo es un enfermo sano que lo ignora". Poco a poco la única muerte socialmente aceptable es la muerte por vejez (y poco a poco uno se vuelve más "viejo").

Los progresos de la medicina impresionan. Aplica técnicas (antisépticos, asepsia, rayos X…) que no guardan proporción con los utilizados un siglo antes (en 1803, por ejemplo, cuando la ley establece la "práctica ilegal de la medicina"). Durante el siglo XX, los gráficos muestran una incuestionable progresión de "la esperanza de vida", según una expresión ya consagrada. Esta expresión es muy significativa: la esperanza de vida sustituye como preocupación social dominante, a la esperanza en el más allá. La medicina es una institución moral, ya que proporciona una apreciable ganancia de la vida. Y lo hace por medio de su afiliación a la ciencia y la técnica. La medicina logra esta hazaña de poner la esperanza en las estadísticas. Pero la aparición de una "obsesión con la salud se refleja principalmente por el consumo de bienes y servicios" y "la sociedad medicalizada" que se desarrolla "obedeciendo en primer lugar a un lógica mercantil".[32] Los médicos lograron imponer gradualmente la indemnización por el acto y la libre elección del médico.

[29] R. Rey, *op. cit.*, pp. 100-104.

[30] J. Baubérot y S. Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume Uni et en France*, París, Seuil, 2002, pp. 207 ss. Es aquí donde entramos en un segundo umbral de la laicización.

[31] *La Grande Encyclopédie*, 1901, vol. 24, p. 368.

[32] O. Faure, *Les Français et leur médecine au XIXe siècle*, París, Belin, 1993, p. 271.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la creación de la seguridad social va a permitir un progreso "indiscutible" en la igualdad del acceso a los cuidados. Es movida por la utopía de una medicina gratuita futura para todos, convirtiéndose no sólo en una medicina curativa sino también en una medicina preventiva, capaz de intervenir legítimamente cada vez más en los diferentes aspectos de la vida y la sociedad.

Siglo XX y hegemonía médica

El éxito de la medicina entraña un acomodamiento de la Iglesia católica con las normas y constricciones médicas modernas. Una empresa, fundada a finales del siglo XIX (1884), activa en el siglo XX, desempeña un papel muy importante en esta aclimatación gradual: la Sociedad Médica de Saint-Luc, Saint-Côme y Saint-Damien. Subrayemos que la referencia a los santos sanadores sirve para aceptar, de hecho, la secularización completa de la práctica médica.[33] Empero, en lugar de un interesante enfrentamiento entre clérigos religiosos y clérigos médicos, esta Sociedad permite una reflexión sobre los dilemas entre valores médicos y valores no médicos (y "deber decir la verdad a los enfermos" es entonces uno de los principales temas de debate) en una época en que la profesión médica ha tendido a alimentarse de certezas.

Sin embargo, es la hora de la medicina triunfante y, gradualmente, los médicos católicos se alínean con la opinión dominante de que un médico tiene el derecho de "callar la verdad" a su paciente. Una vez más, sorprendente dada la larga reticencia de los médicos católicos, vemos una oposición entre la "transparencia" y las "formas de hacer las cosas al estilo anglosajón" y las "estratagemas" de disimulación de los médicos franceses.[34] Pero quizá la explicación de esta divergencia de actitud debe encontrarse en la supremacía social de la medicina sobre la religión, más palpable en Francia que en Gran Bretaña.

Esta supremacía va a ser confirmada con el Concilio Vaticano II y lo que seguirá. En 1972, el sacramento de la "extrema unción" se convierte en el sacramento de la "unción de los enfermos", y su significación incluso se seculariza y se medicaliza. Hasta entonces, recordémoslo, fue capaz de ab-

[33] Este género de paradoja aparente (pero que es creadora de una lógica eficaz) hace que el historiador desconfíe "del discurso de las fuentes primeras".

[34] A. Carol, *op. cit.*, p. 274

solver (*in extremis*) los pecados del moribundo para evitar la condenación eterna al infierno. Desde entonces, el sentido del sacramento es llevado hacia la curación. Esta curación se considera siempre posible, incluso en los casos más graves. La práctica religiosa acepta ser englobada por la práctica médica. El rito cambia de sentido e interioriza los ideales de la modernidad médica. La prevalencia del médico social sobre el cura, ahora convirtiéndose más o menos en su auxiliar, está implícitamente reconocida. La preparación religiosa de la "buena muerte" da paso a las ayudas curativas "totalmente psicológicas".[35]

Pero incluso esta ayuda psicológica no es evidente. La modernización de la religión hace que ésta se dirija hacia este mundo terrenal y su enseñanza en el más allá pierde consistencia y credibilidad. Cuando uno de los "grandes" médicos mediáticos de la época, el doctor Schwartzenberg describe en un libro de gran tiraje la historia de la amenaza cancerosa, sólo hay un caso en que un sacerdote interviene.[36] Y el lector puede constatar que no sabe decir mucho al respecto.

La medicina puede, en esa época, estar orgullosa de haber hecho recular a "la muerte": diversas técnicas de punta, que requieren de infraestructura hospitalaria y tecnológica muy importante y el uso de la tecnología de la informática, se llevan a cabo con "éxito". Entonces es considerada como una "victoria" el mantener en un coma despierto, en vez de un coma irreversible, a un enfermo grave que antes habría muerto. La lucha por la vida era hasta ahora limitada por dos fronteras llamadas "naturales", la fecundación y la muerte. El nuevo saber biomédico ignora progresivamente estas fronteras. Los medios artificiales de fecundación se incrementan. La propia difracción de la muerte en una serie de procesos parciales que parecen relativamente más controlables. Un "gran especialista", Jean Hamburger, escribió: "La muerte ya no aparece como un evento único, instantánea, implicando a todas las funciones vitales a la vez."[37] Esto significa que para los médicos siempre hay algo que pueda ser juzgado y que ya no sabemos cuándo (o por qué) detener la intervención médica.

[35] F. R. Isambert, *De la religion à l'éthique*, París, Le Cerf, 1992, p. 270.
[36] L. Schwartzenberg, *Changer la mort*, París, Albin Michel, 1977, pp. 13 ss.
[37] J. Hamburger, *La puissance et la fragilité*, París, Flammarion, 1972, p. 119.

La ambivalencia del éxito de la medicina

El título del trabajo de Hamburger que hemos mencionado es *El poder y la fragilidad*. Este título expresa una toma de conciencia que, desde ese momento, adopta un médico ante la ambivalencia del éxito médico. La revuelta de los estudiantes en mayo de 1968 no escatima nada a la medicina (incluso si es primero la universidad y la escuela los que son criticados en el movimiento).[38] Los jóvenes culpan a las instituciones de estar demasiado seguras de sí mismas. Ya no las consideran como estructuras morales; al contrario, ellos quieren aplicarles un interrogatorio moral. La preocupación por los derechos humanos, cuando se está bajo la responsabilidad de una institución (como estudiante o como enfermo), forma parte de una representación más amplia de los derechos humanos, que es la ampliación progresiva a nivel internacional.

Francia no escapa a este cambio.[39] La primera Carta constitucional del paciente hospitalizado se publica en 1974. Ciertamente, es de nuevo muy tímido en los "derechos del enfermo", pero su misma elaboración constituye una renovación. Y es significativo que este reconocimiento de los derechos empiece en el hospital. Durante mucho tiempo, éste fue un lugar del no derecho, reservado a las clases pobres y a los cuidados gratuitos. La opinión contraria de esta característica de "caridad" es la posibilidad de experimentación sin control. A mediados del siglo XX, el hospital se moderniza y abre sus puertas a todas las capas de la población. Desde aquel momento, el cambio se acelera y el hospital se vuelve, en la década de los setenta, el lugar donde muere la mayoría de los franceses. La muerte hospitalaria permite tratamientos médicos de gran envergadura, y cuidados colectivos eficaces y eficientes. Pero esta medicalización técnica de la muerte también trae consigo una muerte más solitaria y que parece vacía de sentido.

En aquella década, un antiguo cura, Ivan Illich, teoriza la crítica política de las instituciones. Luego de haber propuesto *Una sociedad sin escuela*, denuncia "la expropiación de la salud" a partir de la medicina. Según Illich, el sistema médico moderno funciona como una dominación religiosa y se ejerce por medio de ritos médicos obligatorios y mitos culturalmente impuestos. La persona gravemente enferma ya no puede ir poco a poco (desde

[38] Uno habla entonces de "antimedicina".

[39] Que tiene sentido en ciertas mutaciones más generales. Es aquí donde uno llega a un tercer umbral de la laicización.

la perspectiva de Illich, casi pacíficamente) hacia la muerte. El sistema médico decide "cuándo y después de cuáles mutilaciones el enfermo morirá". "La medicalización de la sociedad [agrega al respecto] puso fin a la era de la muerte natural. El hombre occidental ha perdido el derecho de presidir en el acto de morir. La salud o el poder de enfrentar los acontecimientos se ha expropiado hasta el último aliento. La muerte técnica es victoriosa de la defunción. La muerte mecánica conquista y elimina todas las demás muertes".[40] Illich aboga por la separación de la medicina y el Estado (sobre el modelo de separación entre la religión y el Estado). Desea que el Estado otorgue igualdad de condición a la medicina oficial y a las medicinas alternativas. Según él, esto favorecerá la "desmedicalización de la sociedad" que él denomina (de su propia acuñación) como la manera en la cual se contribuirá a una laicización de la vida social, tal y como ha sucedido con el reconocimiento de la parte del Estado de las doctrinas religiosas existentes.

Victoriosa socialmente de la religión, su competidora institucional en la regulación de la muerte, se ve entonces atacada como nueva religión impuesta. Hecho significativo: Illich es calificado de "profeta" tanto por sus seguidores como por sus detractores.[41] Ciertamente, esta protesta es en sí misma cuestionada. De esta manera, algunos médicos han replicado al afirmar que "el progreso médico" constituye la "más bella conquista de la civilización occidental sobre la desigualdad ante el sufrimiento y la muerte, similar a la obtenida por la ciencia".[42] Pero es interesante notar que, mientras que los periódicos nacionales desde París parecían, en general, muy críticos, varios de provincia publicaron artículos muy favorables a las tesis de Illich.[43] Por último, de acuerdo con Igor Barrère (escritor y productor de programas de televisión médicos de mucho éxito), "Illich toma por asalto, en el momento en que los médicos se ven alcanzados, al igual que los curas, por una crisis de identidad".[44]

Los eventos se precipitan. De hecho, los enfermos o sus familiares no sólo comenzaron a escribir libros, sino también acusaciones más subjetivas. Uno de la joven madre de un fallecido de cáncer tiene un significativo título:

[40] Ivan Illich, *Némésis Médicale, l'expropriation de la santé*, París, Seuil, 1975, p. 201.

[41] J. Baubérot, "Ivan Illich, l'éthique médicale et l'esprit de la société industrielle", *Esprit*, 1976, vol. 2, p. 292.

[42] Dr. Escofier-Lambiotte, *Le Monde*, 4/6/1975.

[43] I. Illich, *op. cit.*, p. 308.

[44] *Le Point*, 16/6/1975.

Señores médicos, nos visita nuestra muerte.[45] En 1980 se creó la asociación para el derecho a morir con dignidad, que distribuyó "testamentos de vida" como en el sistema estadounidense. Una de las demandas de sus miembros reivindica el derecho de "morir dignamente, en la lucidez, la ternura, sin otras angustias que las inherentes a la separación (de los vivos)." Este derecho, agrega, "deviene un imperativo evidente, desde entonces es que la vida puede prolongarse (por la medicina) hasta el último deterioro —e incluso más allá—".[46] La gloria de la medicina consistió en saber cómo prolongar la vida cada vez más; he aquí ahora acusada de servir también (y quizá, sobre todo) para prolongar la muerte. A la angustia del más allá y de la condenación de la premodernidad, en la modernidad tardía se sustituye la angustia de la decadencia física y mental. El temor y la esperanza se habían transferido del clérigo religioso al clérigo médico, ellos se vuelven contra este último con el temor de una extensión de la medicalización abusiva de la vida y la esperanza de una muerte tranquila, sin una medicalización excesiva.

La bioética, indicación de una crisis del éxito

En 1983 se crea en Francia el primer Comité Consultivo Nacional de Ética (CCNE), un hito importante tratándose de un presidente socialista de la República, François Mitterrand. Parece significativo el hecho de que Francia, que estableció por primera vez la práctica ilegal de la medicina en 1803, establezca la primera a nivel nacional, un comité de ese tipo, lo que demuestra que la medicina no crea sola su propio sentido. Es necesario compartir la construcción de estas líneas con el resto de la sociedad.

El debate sobre la eutanasia, que siempre existió más o menos, se encuentra con una repercusión social mucho más importante desde el año 1980. Este efecto se vuelve doble con un debate sobre los cuidados paliativos, cuya primera unidad es creada en Francia en 1987, y se crea el primer equipo móvil dos años más tarde (tenemos 78 y 225 en 2002, teniendo a su cargo más de 50 000 pacientes, respectivamente). Se sitúan en reacción contra lo que se denomina "excesos de algunos tratamientos curativos", los cuidados paliativos se benefician de los logros de la medicina científica y la tecnología de la investigación médica en materia de analgésicos y opiáceos, particular-

[45] Véase S. Fabien, *Messieurs les médecins rendez-nous notre mort*, París, Albin Michel, 1976.
[46] Citado por A. Carol, *op. cit.*, pp. 300 ss.

mente, pero se estima que "la calidad de la supervivencia es más importante que la duración de la supervivencia." La insistencia hace hincapié en la totalidad de la persona humana, la existencia de las necesidades mundiales, la necesidad también de una importante presencia con los enfermos. El desarrollo de los cuidados paliativos aparece entonces como una tentativa de doble respuesta: respuesta a los problemas planteados por el "ensañamiento terapéutico" médico; respuesta a los problemas planteados por la secularización de la muerte, el "retraimiento de las prácticas religiosas" que "daban forma a las conductas a enfrentar con los moribundos, permitiendo la expresión de las emociones".[47] Pero, a veces acompañada de una ideología holista, los cuidados paliativos pueden desembocar, según la expresión muy pertinente de Anne Carol, en una variedad de "ensañamiento afectivo".[48]

Además, 85% de los funerales son entierros religiosos y el periodo de alojamiento de la religión a los valores dominantes de la sociedad termina en los años ochenta, con la emergencia de un tercer umbral de laicización. De acuerdo con la ley de separación de la Iglesia y el Estado (1905), la presencia de capellanes de las diversas confesiones no sólo es posible en el hospital, sino que puede ser retribuido con fondos públicos (Artículo 2). Sin embargo, la crisis del clero limita su presencia. Cuando llegan, son a veces más o menos considerados como capaces eventualmente de perturbar la eficiencia técnica de trabajo. En efecto, cierto número de personas encargadas de cuidar, conoce la religión, principalmente por lo que está escrito e ilustrado por los medios de comunicación masiva. Y la lógica mediática de lo espectacular, conlleva a la sobremediatización de fenómenos religiosos percibidos como "integristas", en detrimento de todas las demás realidades religiosas. De ahí que, en algunos casos que permanecen siendo minoritarios, se encuentren algunos daños parciales a la libertad de religión, especialmente en lo que respecta al Islam y las religiones minoritarias en Francia. A veces incluso se trata de una especie de religión civil católica que se quiere imponer: testimonio de ello es el hecho de que en hospitales públicos se obsequia un rosario y crucifijos como parte de un "kit de difuntos". "Todos los pacientes [...] son ataviados en este sentido. Cuando las familias descubren la ofensa (judaísmo, protestantismo, islamismo, etc.), los enfermeros no pueden escapar a fuertes advertencias, aunque esto no signifique que su prácti-

[47] M. Castra, *Bien mourir, sociologie des soins palliatifs*, París, PUF, 2003, p. 29.
[48] A. Carol, *Les médecins et la mort XIX-XXe siècle*, París, Aubier, 2004, p. 307.

ca se vea modificada".[49] Son casos límite, pero quizás indicativos de una dificultad para integrar el pluralismo de creencias en una Francia en la que a veces se confunde la laicidad con la uniformidad.[50]

Teniendo en cuenta el papel político de legitimación simbólica del régimen republicano desempeñado por la escuela y la medicina en Francia, la crisis de estas instituciones se sintió aquí más profundamente que en otros países modernos. Ahora bien, desde nuestro punto de vista, no es de extrañar que el propio éxito de la medicina dé lugar a su crisis.[51]

En efecto, desde la Ilustración hasta los cambios entre 1960-1970, ha existido la creencia en la correlación del progreso: el progreso científico y técnico debe ser transformado mediante reformas políticas, de progreso social y moral. Como lo hemos analizado, esta creencia era muy fuerte en Francia: la República, "régimen del progreso", podría reunir a personas de diferentes convicciones en torno a objetivos comunes. Cada uno guardando su propia concepción del "ser", todos congregándose en torno a un "hacer" colectivo lo más eficaz posible. El nazismo o el estalinismo demostraron que los avances científicos y tecnológicos pueden ser desviados. Pero eso no es muy distinto hoy día. La medicina fetal y neonatal es técnicamente capaz de poner en el mundo a prematuros de 400 a 500 gramos. ¿Debemos entonces "hacerlo vivir"? La frontera entre la vida y la muerte se desvaneció; la muerte por paro cardíaco se basa en la observación empírica. La muerte cerebral, las distintas etapas de un coma están creando un "espacio límite" entre la vida y la muerte, una especie de "purgatorio laico" según la expresión de Bernard-Marie Dupont.[52] Uno puede durar meses o años de comas superados. ¿Cuándo se debería entonces hacer "morir"? El progreso científico y técnico puede ser juzgado indeseable, incluso manipulado por personas cuya "conciencia", conciencia profesional, tanto como la "conciencia moral", no tienen por qué ser sospechosas. El esquema de "una conciencia y una confianza" en el que se basa el desarrollo institucional de la medicina vacila. El "derecho a rechazar el tratamiento" se convierte en una cuestión jurídica im-

[49] I. Lévy, *La religion à l'hôpital*, París, Presses de la Renaissance, 2004, p. 263.

[50] Es necesario señalar que en Bélgica se encuentran, junto con los capellanes, consejeros humanistas que permiten a enfermos y moribundos reflexionar sobre "preguntas existenciales" fuera de las tradiciones religiosas.

[51] Los siguientes son desarrollados por J. Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, París, Seuil, 2004.

[52] B.-M. Dupont, "Quand la vie s'arrête-t-elle?", en J.-Cl. Ameisen *et al., Qu'est-ce que mourir?*, París, Le Pommier, 1997, p. 65.

portante.[53] Se produce un pasaje que va de la primordialidad del "hacer" (donde el acto moral consistía en un "hacer" concienzudo y eficaz) a una renovación (y no a un retorno, visto la mutación del contexto) en torno a los interrogantes del "ser", a lo que denominamos de repente "el morir auténticamente humano", diferente de la eficacia terapéutica en su máxima expresión. El propio éxito de la Modernidad, y el hecho de que este éxito se ha logrado por la generalización de una posición dominante de mercado, contribuye a ese cambio.

Tras el hecho de la muerte con la esperanza de un mejor más allá, después de la lucha por la extensión de "la esperanza de vida", llegamos al momento histórico en que el problema central pasa a ser el de "morir en dignidad". Y el contenido de la representación de lo que es la "dignidad humana", es necesariamente la apuesta de un debate conviccional.

De hecho, estos tres niveles se engarzan más que sucederse. Y hay que poner atención a cómo tratamos de desencriptar las relaciones dominantes con la muerte en el pasado, pues hay que tomar distancia respecto de la posición dominante en la actualidad. El deseo de "morir en dignidad" puede estar marcado de ambivalencia. Este deseo constituye, ciertamente, una de las insistencias sobre la calidad de vida, sobre el rechazo de una "vida" vegetativa, pero también puede implicar normas tácitas de la sociedad global, según las cuales "un verdadero ser humano" es joven, bello, útil, seductor y actuante. No estamos al abrigo de un doble discurso donde el "dicho" será el derecho de morir en la dignidad, y el "no dicho" será que el hecho de envejecer resulta… indigno. Entonces, hoy como ayer, se impone estar atentos.

[53] S. Hennette-Vauchez, *Disposer de soi?*, París, L'Harmattan, 2004.

Tres formas de religión líquida. Manifestaciones colectivas de la religión en la sociedad secularizada de los Países Bajos*

*Cornelius N. Kees de Groot***

* Traducción del inglés de Daniel Gutiérrez Martínez.
** Universidad de Tilburg, Países Bajos.

En la modernidad líquida, instituciones sólidas, como la clase y la familia, se han erosionado. En cambio, el acceso a redes de comunicación deviene un factor importante para la participación social.[1] Parece que en esta religión de paradigmas, es obligado desempeñar el papel de un contra-movimiento, ceder el paso a la espiritualidad. Pero, a fin de conservar la atención sociológica clásica para la dimensión colectiva de la religión, ¿acaso no sería útil explorar el concepto de religión líquida? Éste promete abrir perspectivas tanto para nuevas como para viejas formas sociales de la religión que parecen prosperar dentro de un entorno líquido como son los encuentros religiosos, las pequeñas comunidades, las redes religiosas globales y las comunidades virtuales, así como las reuniones y actividades colectivas fuera de la esfera religiosa, como la esfera cultural, económica, médica y educativa.

Este artículo se concentra en la religión cristiana fuera de los fieles, principalmente avocado dentro del paisaje religioso holandés. Los Países Bajos constituyen un caso interesante a este respecto, ya que es un país donde el modelo de la congregación fue extremadamente exitoso, algo que quizá se pierda dentro de algunas décadas. Mi interés no está en la espiritualidad individualizada sino en el nivel colectivo, más significativamente, la manera en que la comunidad religiosa está tomando forma en un contexto de límites cruzados, y levantando y enturbiando los límites entre la religión institucionalizada y el campo religioso circundante, y entre lo religioso y la esfera secular. Mi pregunta es: ¿hay lugar todavía para la comunidad religiosa? Esto implica una pregunta de religión y una pregunta de comunidad en la modernidad líquida. Tomaré como punto de partida la teoría de Bauman

[1] Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

de la modernidad líquida y su tratamiento del papel de la religión. Entonces, presentaré una perspectiva alternativa, la ilustraré con algunos ejemplos y concluiré con una evaluación del concepto de la religión líquida.

Religión y comunidad en la modernidad líquida

La primera pregunta tiene que ver con la religión. ¿Hay algo llamado religión en la modernidad líquida? Zygmunt Bauman,[2] tomando las ideas de Ulrick Beck, Manuel Castells, Michel Foucault y Anthony Giddens, dibuja un mundo donde las clases fijas y situaciones límite están desapareciendo, pues la gente tiene más opciones que nunca y la identidad ya no está prescrita, sino construida. En la modernidad sólida, la gente fue determinada por su papel en el proceso de producción; en la modernidad líquida, ellos están determinados por su papel en la sociedad de consumo. El mercado ha llegado a ser más poderoso que el Estado, la Iglesia o la familia, como alguna vez lo fueron. Estamos tentados a comprar los productos que proporcionan elementos de una identidad "auténtica". Tenemos que elegir: qué llevar puesto, qué hacer, comer, creer. Incluso llevar una vida tradicional, y tomar una tradición religiosa, debe ser por elección. Sin embargo, la religión no recibe mucha atención en su trabajo.

Según Bauman,[3] la modernidad líquida o postmodernidad, como la estableció, no genera una demanda de religión, sino de expertos en identidad. Siguiendo a Kolakowski, Bauman identifica la religión con la conciencia de la insuficiencia humana. La gente que vive en sociedades de riesgo no aprecia el mensaje religioso de la vulnerabilidad, sino que añoran la tranquilidad que sean capaces de negociar con la incertidumbre y necesitan una breve introducción de manera que lo puedan hacer. Ellos necesitan a los expertos.

Mientras que la religión, según Bauman, puede ser caracterizada como la comunicación de experiencias máximas a la gente por virtuosos religiosos, en la modernidad líquida todos son "recolectores de la sensación". Ya que estas experiencias son difíciles de comunicar, este comportamiento genera nuevas incertidumbres y por lo tanto, una nueva demanda de expertos. Discrepo de la opinión de Bauman (después de Maslow) respecto a que la religión esté "basada" en experiencias máximas. En primer lugar, porque esto

[2] Z. Bauman, *op. cit.*
[3] Z. Bauman, *Postmodernity and its discontents*, Cambridge, Polity Press, 1997, p. 197.

excluye la dimensión comunal de la religión. En segundo lugar, la sociología y la antropología de la religión han mostrado que la religión ocupa un lugar —a veces importante, y a menudo sin importancia— en la vida diaria. La religión tiene que ver con el trabajo y la educación, con hacer el amor y enfermarse, con nacer y morir. Además, es notable que la idea en la cual los expertos religiosos pueden entrar, o mejor dicho, han ayudado a crear el campo de la maestría de identidad,[4] esté lejos de la línea de pensamiento de Bauman. Bauman se equivoca al "[...] apreciar la *continua* importancia de la religión a través de la historia, incluyendo el periodo moderno".[5]

En contraste con Bauman, no presentaré una definición de religión. Me concentraré en la esfera social que es generalmente considerada como el campo religioso, y procederé a investigar cómo están siendo discutidos los límites en este campo, cómo los límites están cambiando históricamente y cómo la peculiaridad del campo religioso parece ser considerada como menos importante que antes.

La segunda pregunta es sobre la comunidad. En otra parte, Bauman[6] es igualmente pesimista sobre las posibilidades de la comunidad. Por una parte, la gente es obligada a ser y actuar como individuos. Por otra, en grandes proporciones son sólo individuos de reglas. Ellos sufren bajo su dependencia de estructuras más allá de su influencia, pero su sufrimiento no crea la solidaridad —al menos no por sí misma—.

Su uso del concepto de comunidad tiene calidades normativas. De nuevo, no presentaré una definición de comunidad. En cambio, hablaré de comunidad o calidades comunales, como un modo de referirme para ponerme en contacto entre la gente asociada con un sentido de pertenencia. De este modo general de hablar, incluiré provisionalmente la posibilidad de lazos temporalmente comunales.

Permítaseme combinar estos dos análisis. Parece que en la modernidad líquida sólo se han dejado dos opciones de comunidades religiosas, tales como Iglesias. En primer lugar, la Iglesia puede servir como una institución donde una *comunidad* de iguales es inventada e imaginada en rituales religiosos, creencias, y comportamiento ético. Como una comunidad étnica,

[4] C. N. de Groot, "Sociology of religion looks at psychotherapy", *Recherches Sociologiques*, vol. 2, 1998, pp. 3-17.

[5] J. A. Beckford, "Postmodernity, High Modernity and New Modernity: three concepts in search of religion", en K. Flanagan y P. C. Jupp (eds.), *Postmodernity, Sociology and Religion*, Basingstoke, Macmillan Press, 1996, p. 33.

[6] Z. Bauman, *Community: Seeking safety in an insecure world*, Cambridge, Polity Press, 2001.

esta comunidad religiosa no se dirige a las verdaderas redes sociales. En el mundo real, la gente de diferente *background* y de religiones diferentes es interdependiente. La unificación de un segmento de la población significa segregación, un vuelo de la realidad, mientras la desigualdad existente no es dirigida. Esta Iglesia proporciona la experiencia de pertenencia. Sin embargo, es una comunidad sustituta, ya que la gente en la Iglesia no es aquella con la que uno trabaja, vive o existe.

Esta *guetización* corresponde a la única "forma expresamente postmoderna de la religión" que Bauman discierne: el *fundamentalismo*. De acuerdo con el punto de vista dominante en la sociología de la religión, Bauman considera este fenómeno como totalmente contemporáneo, ambas abrazan y se resisten contra el desarrollo moderno. Bauman se concentra en una inconsistencia particular: la opción por el fundamentalismo libera a los individuos de la agonía de tener que escoger. La sumisión a Dios y el grupo promete descargar al individuo de la incertidumbre de tomar decisiones.

La segunda opción teórica para una comunidad religiosa sería probablemente la comunidad estética, "inmediata". La reunión para participar en un evento espectacular puede proporcionar un sentido de ser parte de algo que supera al individuo. Por un momento, la unión de individuos puede proporcionar un sentido de comunidad sin compromisos éticos y compromisos de largo plazo.[7] Los festivales religiosos pueden proporcionar buenos ejemplos de esto. Sin embargo, según el juicio de Bauman, la comunidad "genuina" no puede ser encontrada en estos casos. Una persona no se afilia a una comunidad temporalmente. Por lo tanto, las comunidades "de guardarropa" y las comunidades "de carnaval" no son comunidades "genuinas" (comprensivas y duraderas), sino sintomáticas y, en ocasiones, los factores causales del desorden social de la modernidad líquida.[8]

La *estetización* corresponde a sectas e Iglesias, las cuales han llegado a ser irrelevantes para "asuntos serios", y pueden ser reducidas a asuntos de ocio. Si no, Bauman sugiere, ellas deben haberse asignado "otras funciones que la de proveer la preocupación por los misterios de la existencia y la muerte".[9] Por lo visto, es difícil imaginar que "la verdadera" religión podría ser importante en sociedades postmodernas.

[7] Z. Bauman, *Community… op. cit.*, pp. 60-70.
[8] Z. Bauman, *Liquid Modernity*, *op. cit.*, pp. 199-201.
[9] Z. Bauman, *Postmodernity and its discontents*, Cambridge, Polity Press, 1997, p. 173.

En una palabra: Bauman no deja lugar para la religión en la modernidad líquida, *excepto* por el fundamentalismo. Hay, sin embargo, una tercera opción. Esta opción está implícita en la propia visión de Bauman de cómo la gente puede vivir junta con menos miseria o sin ninguna miseria en absoluto. El compromiso moral que Bauman muestra podría ser tan interesante para la teología como el análisis sociológico que es conducido por ello: "Si debe haber una comunidad en el mundo de los individuos, sólo puede ser (y tiene que ser) una comunidad entrelazada junta para compartir y de cuidado mutuo; una comunidad de preocupación y responsabilidad y de iguales derechos al ser humano y la capacidad igual para actuar en aquel derecho."[10]

Sin embargo, *la comunidad de individuos* es mejor expresada como una categoría crítica que como una realidad empírica. Los ejemplos son escasos, o ausentes como en el caso de las comunidades religiosas. La caracterización de la fase corriente en el proceso de modernización como "fluida" o "líquida" ha recibido recientemente un lugar en la súplica teológica de una reforma de la Iglesia moderna tardía. Un ejemplo es la llamada por Pete Ward[11] de una *Iglesia líquida*. En otra parte he sostenido que su acercamiento toma el énfasis de la teoría social de Bauman.[12] Ward nos desafía a dejar de identificar a la comunidad religiosa con un fenómeno histórico (moderno) particular. Tenemos que dejar de concentrarnos en la institución, argumenta el autor. Descubrir las formas misteriosas de ser la Iglesia que existe dentro de la cultura contemporánea: los pequeños grupos de cristianos que se apoyan unos a otros, leen la Biblia y rezan a Dios; eventos tales como el Festival Greenbelt (con música, reuniones y adoración); cursos Alfa, actividades dentro del ministerio juvenil, y la presencia del Evangelio en los viejos y nuevos medios de comunicación.

En mi opinión, Ward está particularmente preocupado por la cultura del cristianismo contemporáneo, afirmando que esto es un ajuste en el cual uno puede descubrir modos fluidos de ser Iglesia. Yo considero la cultura del cristianismo contemporáneo como un tipo de modos fluidos de ser Iglesia, al lado de otros, variando en su posición con respecto al campo religioso. Los ejemplos de Ward son copiados desde afuera de la Iglesia institucional,

[10] Z. Bauman, *Community… op. cit.*, pp. 149-150.

[11] Peter Ward, *Liquid Church*, Peabody, Mass., Hendrickson Publishers/Paternoster Press, 2002.

[12] C. N. de Groot, "The Church in Liquid Modernity: a sociological and theological exploration of a Liquid Church", *International Journal for the Study of the Christian Church*, vol. 6, 2006, pp. 91-103.

o lo que por lo general tenga que ver con ello, aunque ellos todavía se refieran al campo religioso (cristiano).

Una segunda categoría consiste en iniciativas eclesiásticas en un ajuste secular, como un servicio religioso en un hospital o por televisión. Una tercera categoría consiste en fenómenos seculares y religiosos, tales como eventos en la esfera secular, en los límites con el campo religioso, o volviendo estos límites irrelevantes. Los ejemplos son obras de teatro, exposiciones, conciertos privados o eventos políticos y el proyecto de la interfé multicultural.

Construcción de la comunidad dentro de la cultura religiosa

Las Iglesias jóvenes constituyen un ejemplo asombroso de la comunidad religiosa en la cultura cristiana contemporánea.[13] Durante los años pasados, varios grupos de jóvenes (evangélicos) han organizado reuniones religiosas en varias partes de Europa Occidental. En los Países Bajos, un enorme sitio Web ha ayudado a los jóvenes a comenzar su propia "Iglesia juvenil" (<http://www.jeugdkerken.nl>). Las instrucciones pueden ser descargadas del sitio, y deben ser combinadas con la creatividad personal y el uso de las redes existentes. Sin embargo, a pesar del nombre, la intención no es formar una Iglesia separada, sino presentar una alternativa a los servicios eclesiásticos existentes, que son considerados como aburridos.

Un segundo ejemplo está constituido por los Días Juveniles Mundiales (WYD). Los WYD son uno de los megaeventos que el Papa Juan Pablo II inició. Desde 1986, casi cada dos años, cientos de miles (Colonia) o hasta millones (Manila) de jóvenes han aceptado su invitación para participar en gran escala en ese evento religioso en una ciudad dentro de la influencia de la esfera católica.

La palabra "evento" es usada como un término técnico para designar a un público particular reunido que comparte similitudes tanto con rituales colectivos (una conmemoración) como con espectáculos (los Juegos Olímpicos). En el caso de los eventos, la diferencia entre participantes y espectadores tiende a difuminarse; por lo general, hay una muchedumbre implicada, por lo que éstos ocurren a menudo al aire libre. Los eventos son

[13] *Cf.* J. Roeland, "Het zelf in christelijke religiositeit. Discoursen van het zelf in hedendaagse vormen van christelijke religiositeit", *In de Marge*, vol. 14, núm. 1, 2005, pp. 22-29; y J. Roeland, "God is a DJ. Evangelicalisme en popular culture", *Praktische Theologie*, vol. 34, núm. 2, 2007, pp. 194-206.

considerados como fenómenos que son típicos para “sentir la sociedad” (*Erlebnisgesellschaft*).[14] Sharnberg y Ziebertz proponen seis criterios para sensibilizar los elementos del concepto de un evento.[15]

1. Un evento crea una definición de realidad que es compartida por sus participantes.
2. Un evento ofrece un tipo postradicional de comunidad. Los participantes se comprometen durante un tiempo breve a una escena con un cierto estilo de vida.
3. Un evento es acompañado por signos y símbolos que expresan un sentido de pertenencia.
4. Los participantes de un evento lo encarnan para el mundo exterior.
5. El carácter único de un evento contribuye a la experiencia de los participantes de ser únicos.
6. Mientras que los participantes son motivados por el deseo de experimentar algo, los organizadores tienen sus propias metas; por ejemplo, vender o convencer.

Aunque los Días Juveniles Mundiales pertenezcan realmente a la familia de eventos, tales como festivales de música o la celebración de la Copa Mundial, hay un aspecto que está ausente. Los Días Juveniles Mundiales son apenas un evento público. La participación es cuidadosamente preparada en parroquias y clubes juveniles. Los invitados no participan sólo temporalmente en un evento singular, sino también los miembros de la Iglesia católica multinacional, asistiendo a su conferencia juvenil semestral. La Iglesia, sin embargo, paga un precio para representar esto como un evento: la experiencia del evento es más apreciada que ortodoxa, el evento está considerado como más importante que la Iglesia, y ésta se ve envuelta en un panorama de desconfianza. Los eventos generan su propia dinámica. Estar allí con espíritus del mismo tipo y experimentando algo especial es importante.[16] En este

[14] Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Fráncfort/Nueva York, Campus Bibliothek, 1992.

[15] Christian Scharnberg y Hans-Georg Zieberz, *Weltjugendtag 2002 Forschungsbericht zur Fragebogenuntersuchung*, Universität Würzburg, 2002, documento pdf disponible en: <http://www.afj.de/download/wjt2002forschungsbericht.pdf> [consulta: 18/01/2008].

[16] *Cf.* J. Kregting, *Achtergrond en motieven* WJD*-gangers 2005,* Rapport núm. 539, Nijmegen, Kaski, 2005; y J. Kregting y S. Harperink, *Doorwerking* WJD *en bezoek Katholieke Jongeren Dag*, Rapport núm. 543, Nijmegen, Kaski, 2005.

contexto, los representantes de la Iglesia oficial tienden a funcionar como estrellas en eventos mediáticos.

Entrevistas y una investigación entre participantes alemanes indican que los Días Juveniles Mundiales producen la experiencia de ser la parte de una comunidad cristiana mundial, una experiencia que va en contra de la experiencia cotidiana de ser una excepción dentro de un mundo secular. Además de proporcionar la oportunidad de tener experiencias religiosas con sus iguales, esta reunión juvenil internacional tiene efectos en la vida después de los WYD. Una investigación entre participantes holandeses en Colonia[17] confirma que los jóvenes hacen amigos y se mantienen en contacto con la gente que han encontrado, a menudo usando el correo electrónico. Los participantes alemanes en los WYD en Toronto (2002) indicaron que no sólo ellos se sintieron motivados para cooperar con el WYD en Colonia, sino también se sintieron animados a declarar su fe. Hasta cierto punto, el evento puede ser caracterizado como un tipo postradicional de comunidad: una reunión a corto plazo con extraños con quienes uno puede tener la experiencia de "ser uno mismo".

Bauman llamaría quizás a esto una comunidad de "guardarropa". Aún, esto es sólo la mitad de la historia. Lo que es excluido es la tensión entre la Iglesia católica (sólida) que organiza y la fluidez del evento. Las convicciones de los participantes sólo en parte corresponden a las intenciones de la Iglesia. Los jóvenes perciben correctamente que la Iglesia desea expresar la importancia de la comunidad y de Jesús, y ellos en gran parte están de acuerdo con esto. Sin embargo, no perciben la "lealtad a la Iglesia" como un motivo importante para la Iglesia y menos están de acuerdo con este objetivo.

Esta tensión entre "orden prescrita y práctica actual" llegó a ser aparente en la celebración concluyente de la Eucaristía en Colonia. Aunque en la enseñanza católica de la Eucaristía sea considerada "fuente y cumbre de la vida cristiana", los participantes estuvieron más impresionados por la vigilia precedente. Probablemente debido a esta vigilia, la participación visible de los cansados jóvenes fue más bien limitada. Sólo algunos de ellos cantaron y rezaron junto con los celebrantes en el podio, lejos de la muchedumbre enloquecida. En este estado, Benedicto XVI, el antiguo profesor de Teología sistemática, Joseph Ratzinger, dio un sermón bien escrito. Después de exponer el sentido de la Eucaristía, hizo dos comentarios críticos a la cultura

[17] J. Kregting y S. Harperink *Doorwerking WJD en bezoek Katholieke Jongeren Dag*, Rapport núm. 543, Nijmegen, Kaski, 2005.

juvenil religiosa. En el primer comentario criticó a los buscadores religiosos por volver a la religión en una comodidad:

> Y así, junto con el olvido de Dios hay una especie de nueva explosión de la religión. No tengo ningún deseo de desacreditar todas las manifestaciones de este fenómeno. Puede haber alegría sincera en el descubrimiento. Pero a decir verdad, la religión a menudo se hace casi un producto de consumo. La gente elige lo que le gusta, y unos son hasta capaces de obtener una ganancia de ello. Pero la religión buscada a partir de un "hágalo usted mismo" finalmente no puede ayudarnos. Puede ser cómodo, pero en tiempos de crisis nos abandona.[18]

El segundo comentario de Ratzinger expresa su valoración crítica de los nuevos movimientos religiosos emergentes y comunidades tales como Focolare, al acentuar la importancia "para preservar la comunión con el Papa y con los obispos. Ellos son los garantes de que no andemos en busca de caminos privados".

Es interesante observar que mientras el líder de la Iglesia católica actúa en el centro de un encuentro juvenil religioso, critica esta misma cultura de la fluidez. La Iglesia sólida y la Iglesia líquida parecen estar enredadas en una relación compleja en los Días Juveniles Mundiales. La Iglesia institucional y varios nuevos movimientos religiosos con los que ésta coopera, facilitan un evento que genera su propia dinámica de comercialización, suministrando el espectáculo y satisfaciendo sus necesidades. El joven utiliza el evento para sus propios fines, sobre todo, para encontrar a otros jóvenes y experimentar un sentimiento de solidaridad y espiritualidad. Al ser aislados de su rutina cotidiana, los participantes se pueden sentir como en casa con extraños. Esta dinámica de extrañeza y familiaridad es reforzada por la circunstancia de que jóvenes de todo el mundo están juntos en un solo lugar.

El interés y el acercamiento de la Iglesia institucional contribuye tanto como tiende a entrar en conflicto con la dinámica del evento. Por lo visto, la Iglesia procura desempeñar un papel en la cultura juvenil contemporánea, y lo logra en grados diversos, dependiendo de la apreciación de su participación por los participantes. La Iglesia basada en la religión parece tener la importancia continua en la modernidad líquida. Los Días Juveniles Mun-

[18] En este contexto, hay un enorme parecido entre la posición de Ratzinger y el punto de vista de las comunidades de "clóset" de Bauman, así como la oposición con la actitud positiva de Ward de la comodidad del Evangelio.

diales representan ambas, tanto una cultura del evento como una religión, enfatizando respectivamente la jerarquía y la vida pasajera.

Para ponerlo en las categorías de Bauman: los Días Juveniles Mundiales son al mismo tiempo un ejemplo de fluidez y de fundamentalismo. Este evento ilustra el dominio del consumo. Además, proclama que esto es una opción personal para dar expresión a una identidad católica. Los expertos religiosos siguen su táctica de poder pastoral en un contexto nuevo. Enseñan a los jóvenes a vivir como cristianos. Al mismo tiempo, este evento encaja en el cuadro del fundamentalismo. Los enseña a rendirse a la voluntad de Dios, que es expresado por la jerarquía administrativa, debido a la insuficiencia individual. Así, este evento tiene consecuencias para la vida diaria. Por lo visto, la religión puede estar presente exactamente en el centro de la modernidad líquida.

Iniciativas eclesiásticas en un entorno secular

El segundo tipo fluido de comunidad religiosa puede ser detectado en reuniones que han sido iniciadas por la Iglesia en un plano secular, a las que asisten creyentes y no creyentes por igual, y generan una experiencia particular en la comunidad religiosa.

Un ejemplo es la comunidad que cambia continuamente de pacientes, voluntarios, personal y otros participantes del servicio de una Iglesia, en un hospital.[19] En la modernidad sólida, el cuidado de las almas (*cura animarum*) para aquellos en hospitales y otras instituciones están organizados por separado, de modo que aquellos feligreses que están lejanos de su sacerdote o de su parroquia estén todavía al alcance de la Iglesia. En la modernidad líquida, el capellán de hospital (quien puede recibir ahora etiquetas diferentes) encuentra una comunidad fluida de pacientes, voluntarios y personal de todas las clases de denominaciones y religiones, o con cosmovisiones alternativas y seculares. Este capellán puede o no operar en un medio eclesiástico. Es un miembro asalariado del personal del hospital y es considerado como un especialista en orientación espiritual. Ya que la mayor parte de los capellanes todavía son entrenados en facultades teológicas y seminarios y han recibido una misión formal de su Iglesia, esta situación implica una

[19] H. Steinkamp, "Gemeinde jenseits der Pfarrei", en H.-G. Ziebertz (ed.), *Christliche Gemeinde vor eineme neuen Jahrtausend*, Weinheim, Deutscher Studienverlag, 1997, pp. 233-346.

tensión entre las perspectivas de la organización sólida de la Iglesia y el efecto de establecer dónde la gente es reunida debido a su invalidez física, sin tener en cuenta su orientación religiosa. Parece que esta situación proporciona un ímpetu a todas las clases de experimentos rituales.[20] Los hospitales holandeses a menudo tienen servicios ecuménicos, incluso la Sagrada Comunión. El sacramento católico de la extrema unción a menudo es despojado de sus características confesionales y administrativas específicas y administrado por los capellanes (quienes no han sido ordenados como sacerdotes) como "una bendición del enfermo".

Un segundo ejemplo es proporcionado por las difusiones religiosas en radio, televisión o de la *world wide web*. De la encíclica *Miranda Prorsus* (1957) en adelante, la Iglesia católica ha elogiado las oportunidades que la televisión proporciona para alcanzar a gran número de gente al mismo tiempo con el mismo mensaje, aunque la atención eclesiástica tradicional de predicar y el contacto personal sean consideradas como preferentes (*Communio et Progressio* [1971]; *Redemptoris Missio* [1990]), la televisión es considerada como un medio maravilloso que puede ser puesto en uso para el beneficio de la evangelización en particular. En realidad, tales argumentos actúan como un apoyo a iniciativas católicas para tener acceso a terrenos privados dentro del tiempo de la difusión. Este derecho está bajo discusión en los Países Bajos. Un miembro del Parlamento de los partidos Conservador y Liberal sugirió que el tiempo de difusión especial para movimientos religiosos y humanísticos debería ser considerado como un privilegio arcaico (NRC Handelsblad, 5 de enero, 2006). ¿Por qué no deben entrar en competencia con otros puestos en el mercado de televisión que financian sus programas merced al patrocinio de ventas condicionadas y juegos telefónicos? ¿Está en manos del Estado garantizar que a cristianos, musulmanes, humanistas, hindús y budistas les sea permitido sólo una hora de transmisión?

Además de esta crítica bastante radical desde fuera de la Iglesia al fenómeno de transmitir servicios, también hubo oposición dentro de la Iglesia. El teólogo alemán Karl Rahner se oponía fuertemente a la producción televisada de la celebración de la misa, en particular para los ajenos, quienes podrían considerarla como un espectáculo de lo más extraño. Sería imposible para las cámaras de televisión comunicar el misterio de la fe. Así mismo, añade un argumento teológico contra el hecho de transmitir los servicios,

[20] Paul Post *et al., Disaster ritual: explorations of an emerging ritual repertoire*, Liturgia Condenda 15, Leuven, Peeters, 2003.

además de para aquellos que no pueden asistir a los servicios físicamente. Desde la perspectiva de la Iglesia sólida, los servicios por televisión siempre fueron legitimados como una alternativa a los verdaderos servicios de la Iglesia para el enfermo y los ancianos.

Sin embargo, los tele-evangelistas han desarrollado este servicio en un género de su propiedad. En vez de mostrar la liturgia que es experimentada en otra parte, producen la "liturgia televisiva". Aquí, todas las posibilidades de cámaras, dirigiendo y corrigiendo, son usadas a fin de presentar un programa con calidad eclesiástica (incluso el ofertorio).

La investigación indica, sin embargo, que las difusiones religiosas de Iglesias tradicionales, también son experimentadas como participación de ser Iglesia, más que servir simplemente como una opción en la participación física. La mirada de la Eucaristía por la televisión tiene cualidades rituales. La mayor parte de los espectadores se preparan para la emisión de una manera u otra, haciéndose cargo de sentarse para ello, con o sin un libro de servicio. La mitad de los espectadores rezan o cantan juntos. La televisión puede funcionar como un altar de casa, con velas ardientes en silencio. Un entrevistado (respondiendo una pregunta abierta) escribe sobre el hecho de haber inventado un ritual privado, siguiendo la liturgia por televisión. "Siempre puse un pedazo del pan y sostuve un plato hondo con el pan durante la consagración. Así, durante la comunión al menos participo 'simbólicamente'. Esto no me molesta si es o no legítimo a los ojos de la Iglesia oficial. Después de todo, es a mí a quien le cuenta." Aquí, la fluidización de un ritual religioso es vivamente expresada. Los espectadores consideran el acto de verlo como algo importante para su vida religiosa. Algunos experimentan cierta clase de solidaridad con otros espectadores y asistentes a la Iglesia en la pantalla; otros usan la difusión para su ritual privado. Ambas categorías son parte de la misma comunidad de fe virtual.[21]

Desde la perspectiva de la Iglesia sólida, este tipo del cuidado de alma sería clasificado bajo la etiqueta de capellanías especiales, tales como la capellanía de hospital, militar, estudiantil, o industrial. La perspectiva de la modernidad líquida llama la atención hacia estos servicios religiosos como celebraciones de una comunidad particular (para algunos, permanentes; para otros, momentáneos), y a la orientación pastoral como una práctica que sirve a los individuos en esta comunidad. La diferencia entre creyentes y no creyentes

[21] *Cf.* C. N. de Groot, *God in the living*, *op. cit.*

de varias religiones y varias denominaciones pierde total estado de determinación. En aquellos casos pluralistas y/o secularistas donde a los ministros les cuesta mantener una orientación estrictamente confesional, postconfesional, o hasta postcristiana, la orientación puede resultar unir diversas (religioso y no religioso) definiciones de la situación.

En estos casos, una comunidad de gente que vive junta está presente, a diferencia de una comunidad asignada, o fieles, consistiendo en gente de la misma denominación. Desde la perspectiva de Bauman, estos ajustes pueden proporcionar mejores oportunidades de "una comunidad de individuos".

Los fenómenos religiosos seculares

El tercer tipo fluido de ser Iglesia, serían aquellas comunidades y reuniones en un escenario secular sin la participación eclesiástica, que se parecen a reuniones religiosas y comunidades. Los ejemplos pueden ser encontrados en conciertos de rock, obras de teatro, cursos de dirección y toda clase de eventos.

El primer evento que me gustaría presentar nos remonta a la primavera de 2002 en los Países Bajos. El clima político de aquellos días fue dominado por el rápido ascenso político del columnista y polemista Pim Fortuyn, quien sobresaltó el establishment político con su acercamiento un poco teatral y poco convencional del debate político. Tras una carrera como el alborotador en la sociología holandesa, Fortuyn desarrolló una carrera como "dandi en la política".[22] En columnas, discursos, y entrevistas, no sólo manifestaba su aversión contra el papel del Islam en la sociedad holandesa, sino más generalmente, puso en palabras el deseo ambivalente de individuos modernos tardíos tanto para una vida comunal como para la individual. Además, encarnó esta ambivalencia que combina historias sobre sus experiencias en el cuarto oscuro con la propagación de valores tradicionales de familia. Él descubrió la necesidad de una figura paternal para conducir a la nación holandesa a la tierra prometida, y asumió ese papel él mismo.[23]

Su intento de llegar a ser el primer ministro de este país prometía resultar exitoso. Cerca del final de una campaña electoral tumultuosa, Fortuyn y los civiles que se habían juntado para apoyarlo tenían buenas posibilidades

[22] *Cf.* Dick Pels, *De geest van Pim: het gedachtegoed van een politieke dandy*, Amsterdam, Anthos, 2003.

[23] Pim Fortuyn, *De verweesde samenleving. Een religieus-sociologisch traktaat*, Uithoorn y Roterdam, Karakter/Speakers Academy, 2002, pp. 237-238.

de llegar a ser el segundo partido político más grande en los Países Bajos. El drama que siguió a su asesinato el 6 de mayo de 2002 en las instalaciones de los estudios de difusión, sólo fue ligeramente atenuado cuando pareció que el delincuente no era un musulmán militante, sino un activista ecologista militante. Su muerte generó un sentido general del peligro, y fue seguida de una serie de ceremonias más pequeñas y más grandes. En pocas horas, aparecieron sitios web de condolencias en la Internet, con algunos cientos de miles de visitantes. En varias zonas del país se efectuaron conmemoraciones espontáneas; gente de luto traía flores, ositos de felpa y mensajes escritos. Un auditorio enorme veló su cuerpo transportado a la catedral de Roterdam, donde la gente se juntó para ofrecer tributo.

La ceremonia del funeral fue transmitida en vivo por televisión; sin embargo, la cámara fue puesta a distancia durante la eucaristía. La catedral estaba llena de familiares, amigos (políticos), miembros del gabinete y celebridades holandesas. Un póster de la elección del partido político provisional que Pim Fortuyn había formado en los meses anteriores sirvió como la imagen usual [en estos casos] del difunto. Fuera de la Iglesia, se reunieron grandes grupos de personas gritando lemas ("los izquierdistas se van a casa") y cantando canciones ("nunca andarás solo") que podían escucharse adentro. Al contrario de lo que se acostumbra, el obispo de Roterdam apenas habló sobre la persona y las ideas del difunto. Su sermón —acerca del Buen Samaritano— explicaba en términos generales lo que significa amar al prójimo (Lucas 10, 25-37). Sólo el oyente cuidadoso podía descubrir la referencia crítica al programa político de Fortuyn en la proclamación del mensaje, respecto a que el amor por el prójimo no se restringe a quienes comparten la misma nacionalidad. En un discurso más personal, un hermano del difunto reflexionó realmente sobre las ideas políticas de su hermano, declarando que él no perteneció a la extrema derecha. Su discurso fue respondido con aplausos y funcionó como un puente a los rituales informales que se celebraban fuera. Estos rituales continuaron después de que el servicio terminó. Afuera, el ataúd fue recibido con aplausos. Este ritual inventado fue seguido durante el transporte al cementerio en la ciudad natal de Fortuyn.

El evento se caracterizó por la devoción popular que eclipsó el papel central de la Iglesia. Se formó una comunidad más o menos temporal unida por su pena y su oposición contra el *establishment* holandés izquierdista. Un culto a la personalidad, que había comenzado ya durante su vida y fue estimulado por la atención de los medios y las iniciativas de los partidarios de

Fortuyn, creció en proporciones nacionales. La gente dramáticamente expresó una variedad de emociones, como el miedo a más violencia y cólera hacia las autoridades (etiquetado como "la Iglesia de ala izquierda") por "demonizarlo" en el debate político y no proveerlo con la protección necesaria. Además, la gente que se afligió por su muerte, expresó su determinación de seguir aquella misión. Probablemente, este ritual colectivo dio a la gente la oportunidad también de aventurar sus emociones personales de insatisfacción, esperanza y desesperación.

Lo sobresaliente de este evento para la vida diaria de la gente fue probablemente limitado. Sin embargo, el evento tuvo realmente un fuerte efecto en las elecciones siguientes, llevando a 26 miembros del partido de Fortuyn al parlamento holandés. Se formó una coalición de Demócratas Cristianos y Liberales Conservadores. Sin embargo, pareció que "el espíritu de Pim" no era una base sólida para gobernar al país ni para la política partidista. El gabinete duró sólo diez meses y el partido de Fortuyn se fragmentó.

Como con los Días Juveniles Mundiales, reconocemos elementos que son familiares de estudios rituales: cantidades enormes de las personas que se reúnen y se mueven de un lugar al otro; gritos de lemas y nombres; aplausos y, más general, la expresión de compromiso emocional con una persona en particular. En el caso del entierro de Fortuyn, pena y descontento; en caso de los Días Juveniles Mundiales, alegría y lealtad.

Mirando más de cerca el entierro de Fortuyn, vemos un mosaico de rituales. Los rituales oficiales e informales toman su sitio en una configuración que no está libre de tensiones. Inclusive, juntos presentan un cuadro, cuyo modelo podría ser descrito. La parte oficial tuvo un pequeño lugar, pero central en el curso de los acontecimientos. La Iglesia cumplió con su función en la religión civil holandesa. Las emociones y las opiniones políticas estaban en gran parte ausentes aquí, además de concesiones menores. Aunque la misa fue transmitida en vivo por televisión, el mensaje fue que se trataba de una ceremonia sólo para invitados. Los rituales populares fueron agrupados alrededor de este ritual oficial y en parte como una reacción a éste. Aquí, las emociones y las opiniones políticas estaban totalmente presentes. La Iglesia ocupó una posición aislada; sin embargo, el entierro de Fortuyn fue bastante dominado por rituales populares. Estos rituales provinieron de varios repertorios (como de partidos de fútbol) y en parte unidos con ideologías políticas, como el nacionalismo ferviente.

En los Días Juveniles Mundiales, por otro lado, observamos un evento que es facilitado por la Iglesia. Aquí, la persona más alta en la jerarquía de la Iglesia es presentada como un ejecutante y una personalidad mediática. El ritual oficial central (la Eucaristía) mantuvo una posición aislada dentro del evento entero también. Aun en este caso, el evento entero fue enmarcado dentro de los límites de definición de la Iglesia católica. Los Días Juveniles Mundiales se caracterizan por la ambivalencia entre doctrina y jerarquía, por una parte, y experiencia y participación igualitaria, por la otra.

El entierro de Pim Fortuyn es un evento secular que conmemora la muerte de una celebridad nacional. Su muerte no es puesta bajo un esquema tabú, sino como un objeto de ritualización. En este proceso, hay un papel central, aunque aislado, para la Iglesia. Las palabras y los rituales de su liturgia expresan la contingencia humana y la creencia en la vida eterna. Este ritual religioso oficial es acompañado críticamente por los rituales inventados por el pueblo.

Un segundo ejemplo es el de un proyecto multicultural en el barrio residencial holandés de Zoetermer, cerca de La Haya.[24] La tarea del proyecto era una exposición sobre más de 50 residentes de varias religiones y ateos. Otras actividades fueron conferencias, reuniones interreligiosas, y turismo a los sitios sagrados de la ciudad.

Este proyecto fue iniciado por el personal del Museo de la ciudad de Zoetermer[25] y un periodista del periódico local (*Haagsche Courant*). Estaban fuertemente motivados no sólo por poner atención a la religión en Zoetermer como un tema interesante, sino también por motivar a la gente de varias culturas y religiones a encontrarse y conocerse mutuamente.

"¿Qué creen nuestros ciudadanos?" fue la intrigante pregunta que se hizo el personal del Museo de la ciudad de Zoetermer. Intrigados no únicamente porque es sólo recientemente que en los tiempos modernos se han tratado estos temas en los museos, sino también porque los organismos públicos

[24] *Cf.* Jouetta van der Ploeg y Kees de Groot, "Towards a city museum as a centre of civic dialogue", en *City museums as centres of civic dialogue? Proceedings of the Fourth Conference of the International Association of City Museums*, Amsterdam, Edita/Amsterdam Historical Museum, 2005, pp. 90-96, documento pdf disponible en: <http://www.knaw.nl/publicaties/pdf/20051108.pdf> [consulta: 18/01/2008].

[25] Zoetemer es un museo de tamaño mediano cerca de La Haya el cual ha crecido tremendamente durante las pasadas tres décadas. Mientras que los residentes de Zoetermer pueden ensalzar una historia que se remonta al siglo xvii, la ciudad como nosotros la conocemos actualmente fue creada en un periodo extremadamente corto, después la villa de Zoetermer fue designada oficialmente y llamada nuevamente "pueblo nuevo" en 1961. Nuevas ciudades fueron habitadas por gente de una gran variedad de orígenes.

holandeses solían dejar los asuntos de la religión para otros espacios.[26] Forzadas, pero no causadas, por los ataques religiosamente motivados contra las Torres Gemelas, estas comunidades fueron cada vez más definidas a partir de líneas religiosas. En la recepción de Año Nuevo 2002, el alcalde de Amsterdam, Job Cohen, se dirigió a esta reintroducción de la religión en la sociedad holandesa supuestamente secular.[27] Sorprendiendo a muchos partidarios de "la tesis Choque de civilizaciones", sugirió involucrar a la religión, en particular la islámica, en las comunidades, en su misión de "conservar a los ciudadanos de Amsterdam unidos".

El clima político en aquel tiempo fue dominado por el rápido ascenso político de Pim Fortuyn. Este acercamiento pragmático de Job Cohen, de acuerdo con la tradición holandesa de la tolerancia religiosa, tuvo que levantarse contra la convicción creciente de que la religión del Islam era un obstáculo para la integración de inmigrantes de Turquía y Marruecos.

Juntos planearon un programa de año y medio centrado alrededor de una galería de retratos de habitantes de varios *background* religiosos, fotografiados con un objeto que simbolizaba su lealtad, y acompañados por una nota que expresara su fe personal. Después de la inauguración del evento, siguió una serie de actividades: Ciclos Mundiales de Viajes a su propia Ciudad Natal (visitando varios lugares de culto), Comida Extranjera (con alimentos en un ambiente étnico), conferencias y reuniones semanales de interfé, dos proyectos para educación religiosa (en escuelas primarias y secundarias), concluyendo con una manifestación en el Ayuntamiento.

La apertura de la exposición (el 9 de septiembre de 2004) ocurrió en un tenso contexto nacional. El miedo al terrorismo islamista y el crimen en las calles por jóvenes marroquíes era prominente en los medios. La exposición recibió una cantidad extraordinaria de atención de los medios nacionales (los principales periódicos, la agencia nacional de noticias de los Países Bajos, revistas, radio), no sólo porque esto proporcionó una perspectiva fascinante de la sociedad holandesa religiosa plural del interior, sino también como un signo de esperanza.

En la exposición, los invitados podrían colocar notas de rezo en una especie de Muro de las Lamentaciones. La atmósfera personal invitó a la gente a reflexionar sobre su propia orientación religiosa. Las reuniones du-

[26] *Cf.* James Kennedy, *Bouwen aan nieuw Babylon*, Amsterdam, Boom, 1995.

[27] Job Cohen elaboró su punto de vista en la conferencia de Cleveringa (25 de noviembre de 2002) y la de Willem Oranje (1 de junio de 2004).

rante la semana invitaban también a compartir convicciones religiosas y experiencias. Lo religioso había entrado en el museo secular.

Luego, el 2 de noviembre de 2004, el segundo asesinato político en la historia reciente de los Países Bajos impresionó a la nación. El cineasta Theo van Gogh, quien realizó el cortometraje *Submission*,[28] fue asesinado por un militante islamista. Atado a su cuerpo había una carta pública dirigida a la política holandesa de origen somalí Ayaan Hirsi Ali, a la que se acusaba de colaborar con los "judíos" (entre los cuales se mencionaba a la alcaldesa de Amsterdam), quienes supuestamente dominan la política holandesa, y amenazándola de muerte.

Al día siguiente, estaba programada una reunión interreligiosa sobre educación en el Museo de la ciudad de Zoetermer. Antes de que el programa comenzara, Mohamed Chhayra hizo una declaración en nombre de la comunidad marroquí en Zoetermer, expresando su horror por el asesinato y su miedo de ser considerado responsable como musulmán. La irritante sospecha (que fue confirmada más tarde) de que el ataque del asesinato fue por motivos religiosos obstaculizó la discusión. ¿Era posible mantener la convicción implícita de que las religiones son fundamentalmente pacíficas? En este caso, el islamismo militante debería negar su afirmación de ser religioso —y esto es lo que realmente pasó en los días siguientes—.

En el evento de cierre, se autorizó un nuevo proyecto, titulado "Creyentes en Zoetermer". Este proyecto, que recibió una generosa subvención del municipio, continuó el diálogo interreligioso en el Museo de la Ciudad. Un proyecto principal fue la preparación y la tarea de "una misión de paz" con Marruecos en el otoño de 2006, oficialmente con el fin de "aprender de la tradición marroquí de tolerancia religiosa". De hecho, sin embargo, los participantes descubrieron que en Marruecos las comunidades cristianas y judías se evaporan, y que el fundamentalismo islámico es radicalmente suprimido. Las cuestiones políticas habituales (¿cómo tratar con la delincuencia de los jóvenes marroquíes-holandeses?; ¿cómo respaldar la integración de las mujeres marroquíes inmigrantes en la sociedad holandesa?) absorbieron el

[28] N. del e.: *Submission*, de diez minutos de duración, por su título en inglés, es el nombre del último cortometraje filmado por Theodore van Gogh y escrito por Ayaan Hirsi Ali (diputada de origen somalí en el parlamento holandés, y ex integrante del Partido Popular para la Democracia y la Libertad), y es considerada una película antiislamita. El nombre de la película se refiere al Islam y a su significado etimológico como sustantivo verbal, que proviene de la triple raíz árabe *s-l-m*, que proviene a su vez del verbo árabe *Aslama*, que significa "aceptar, rendirse o someterse", por lo que Islam significaría aceptar la voluntad de Dios y la sumisión a ésta.

programa. Y lo que es más: después del viaje, el ministro de Organización se marchó a otra congregación. Al final de 2007, pareció agotarse un breve experimento interreligioso en un ambiente secular dentro de la comunidad.

En una pluralidad de creyentes reunidos en un sitio neutral en un museo, se estimuló la definición de religión como un asunto personal. Al definir a la religión como un asunto personal en un espacio público neutral, lleno de varias religiones, gente de fe diferente fue animada para saber y conocerse mutuamente, incluso en torno a sus orientaciones religiosas. Esta definición de la situación es amenazada, por una parte, por una tendencia a transformar esta neutralidad en una ideología de sincretismo (apoyado, por ejemplo, por la comunidad Bahái), y por otra, definiendo a creyentes particulares como representantes de una comunidad (religiosa). Una tercera amenaza es la incorporación total por otros campos, como el político. En otras palabras: la experiencia de la comunidad religiosa es amenazada empotrándose de nuevo en una nueva estructura o por estructuras ya existentes que tienden a cerrar o incorporar estos fenómenos líquidos.

En ambos ejemplos, la comunidad religiosa recibe un lugar en la esfera pública. En el fondo, las organizaciones religiosas están implicadas, pero no dominan el evento. El primer ejemplo se conforma, en gran parte, al concepto "de comunidad inmediata"; el segundo, sin embargo, podría ser considerado, en términos de Bauman, como un impulso de base a una comunidad de individuos. El ejemplo aclara que los experimentos como éste son vulnerables.

Para concluir

Según Bauman, la comunidad religiosa es incompatible con la modernidad líquida. Ésta sólo produce eventos, apariencias superficiales de ceremonias religiosas. Una excepción es el fundamentalismo, reflejando "una falsa conciencia" acerca del estado del individuo, al referirse que él puede escapar de la coacción de la autonomía individual.

En palabras de Ulrick Beck, la Iglesia puede ser considerada otro ejemplo "de una institución zombi", como la familia, la clase y la vecindad. Hoy día, estas instituciones están tanto muertas como vivas.[29] Por una parte, sus autoridades como estructuración de modelos de la sociedad disminuyen

[29] *Cf.* Z. Bauman, *Liquid Modernity*, *op. cit.*

claramente: las familias se rompen, las distinciones de clases desaparecen, y las vecindades se desintegran. Por otra parte, la gente puede decidir dar el sentido a estas instituciones. Las familias, por ejemplo (hasta aquellas que están recién formadas), pueden ser y son importantes, por elección. Mientras que en una fase más temprana de la modernización, la importancia de la institución fue prescrita; hoy es elegida. La actitud de la gente hacia las instituciones ha sido individualizada. La Iglesia, como una de las instituciones modernas, puede ser entendida de esta manera. En la modernidad líquida, la institución existe todavía, pero ya no proporciona un universo simbólico dado y una estructura social para la población de un estado, una región o una red social particular. La tarea de construcción y mantenimiento de un mundo (sagrado) se ha vuelto una tarea privada. La gente puede decidir si usa o no esta institución.

Parece que a pesar de y dentro del proceso de secularización, la Iglesia está presente todavía de varios modos en los que la religión se expresa en la modernidad líquida. Por lo visto, la religión es capaz de transformarse en un fenómeno moderno líquido, justo como se transforma en un fenómeno moderno. Aunque la modernidad líquida tenga realmente gran valor como un concepto que sensibiliza para destacar aspectos importantes de la cultura contemporánea, Bauman subestima la posición de la religión. La interacción de la religión sólida y líquida, o las formas institucionales y no institucionales de la religión, merecen nuestra continua atención. La modernidad líquida nos presenta nuevas corrientes que tienen su origen en viejos lechos. Algunos ríos han reventado sus cauces; se formarán lechos nuevos.

Hiperrealidad religiosa y cultura contemporánea de la participación en el mundo virtual de la red*

*Adam Possamai***

* Traducción del inglés de Daniel Gutiérrez Martínez.

** University of Western Sydney, Australia.

Introducción

Religión y cultura popular coexisten íntimamente, y no se pueden ver como una simple relación de causa y efecto. A veces la religión crea y regula una cultura popular. En efecto, los actores religiosos, que se expresan por ellos mismos en una cultura popular, también están involucrados en moldear la cultura popular, y con esto, hacen posibles algunas experiencias y niegan el acceso a otras. Pueden tomar la forma de usar el contenido de la cultura popular para regresar a su religión, o pueden tomar la forma de censor por medio de ciertas narrativas. Otras veces, la cultura popular puede moldear la forma y contenido de la religión. Algunas personas parecen practicar la religión/espiritualidad creativamente reusando los artefactos de la cultura de la media contemporánea —como por ejemplo: las imágenes, historias y canciones por cable, de las redes de televisión, radio, así como la ficción—, que continuar con el significado que les ofrecen las instituciones religiosas. Podrían ver religiosamente y compartir con la gente de ficción y los escenarios cuasi ficticios, series como *La Guerra de las Galaxias, Viaje a las Estrellas: la siguiente generación,* u *Oprah*. Una superficialidad de diferentes credos populares existe a lo largo de la mayoría de las corrientes religiosas. La cultura popular puede divertir, entretener, instruir y relajar a la gente, pero también inspirar para la religión.

A pesar de que los grupos religiosos pueden crear y/o influir en la labor de la cultura popular, en este capítulo se tratará sólo de esta cultura muy popular, como una fuente de inspiración para la religión. Con una investigación sociológica, me interesa seguir una perspectiva para explorar de

forma específica esta faceta religiosa. Este acercamiento teórico no entiende la cultura popular como una subcultura para las masas, o como una forma de evasión, lo cual conduce a un regreso de cualquier actividad socio-política, o como una forma de control de masas por varios grupos de poder. La cultura popular podría ser todo esto, pero para este capítulo, es también un medio para la autodeterminación de los actores sociales, y más específicamente, para la propia determinación espiritual. Aun si la cultura popular es parte del capitalismo global manejado por las corporaciones multinacionales, incluso si provee una forma de escapismo de nuestra "ansiedad" y/o "escondida" realidad al mismo nivel que un aparador, es también una plataforma de nuestra propia biografía. Vivimos por medio de y con ella. Creamos nuestras vidas y nos vemos a nosotros mismos gracias a esa cultura popular.

El tiempo en que fuimos un reflejo social de nuestros padres se ha ido. Su religión, su etnicidad, su clase, su afiliación política, sus preferencias o no preferencias ya no son más trasmitidos de una generación a otra. Aunque haya excepciones, la tendencia actualmente, y en especial entre las generaciones jóvenes, es crearse ellos mismos su biografía/identidad. La gente en esta era postmoderna toma y escoge lo que va de acuerdo con su identidad en un lugar y tiempo específicos. En esta nueva era diversa y multicultural, la gente dibuja con el consumismo un amplio rango de recursos religiosos. Rezarán, meditarán y leerán las cartas del tarot. Se inspirarán en los iconos y cristales. Visitarán iglesias que los absorberán en su naturaleza. Como parte de esta biblioteca de opciones, la cultura popular está también en un librero para ser usado como "paquete" religioso.

En esta reflexión se ilustra y teoriza, con ayuda de Baudrillard, una rama emergente que mezcla religión/espiritualidad con cultura popular; el de las religiones hiperreales.

Estudios de caso

Antes de teorizar este proceso, los ejemplos siguientes ilustrarán cómo algunas narraciones de ciencia ficción, horror y fantasía pueden ser entendidas como receptores culturales para la construcción de la religión por aquellos consumidores espirituales. Estos receptores culturales son usados como base para una fe, la cual en su momento es consumida por el individuo.

La Iglesia *All Words* (Todas las Palabras) es un grupo neopagano fundado en 1962 en los Estados Unidos. Fue fundada por Oberon Zelln en Missouri y trasladada a Ukiah, California en 1967. Se fundó en Australia en 1992 por Fiona y Antro Nomchong y llegó a ser la primera religión *Goddess and Herat Worshiping* (Diosas y Herejes Rezando) reconocida en ese país. Este grupo basa parcialmente sus enseñanzas en la novela de ciencia ficción *Stranger in a Strange Land* (Extraño en una tierra extraña) de Robert Heinlein, la cual narra la historia de Valentine Michael Smith —un marciano que vive en la tierra con poderes como los de un dios, que enseñó a la humanidad a cómo amar—. El grupo no se limita sólo a la lectura de la novela, sino que extiende el consumo en el mito de *Viaje a las estrellas*; como uno de sus Estados miembros:

> Este periodo completo [finales de los sesenta] cayó bajo la sombra de la espada de Damocles impidiendo el holocausto nuclear, y una cultura cristiana dominante abrazó completamente el mito apocalíptico. Para muchos de nosotros, fue un poderoso antídoto que este mito estuviera basado en la ciencia ficción, y particularmente en *Viaje a las Estrellas*, de Gene Roddenberry, con su Vulcano IDIC: "Infinite Diversity in Infinite Combination" (Diversidad Infinita en Combinaciones Infinitas), CAW [Church of All Words (La Iglesia de Todas las Palabras)] y Green Egg (El Huevo Verde), ávidamente acogida esta visión de, como dice Roddenberry, "un futuro del que cada uno querrá ser parte".[1]

Otro movimiento claramente inspirado por la ciencia ficción y más específicamente por las historias de Ron Hubbard, es la Iglesia de la Cienciología, la cual algunas veces es referida como la "Religión de la Ciencia Ficción".[2] Durante los años cuarenta, la ciencia ficción empezó a explorar temas concernientes a los poderes de la mente, y John W. Cambell promovió tales historias en la revista más importante de este género en los Estados Unidos, *Astounding Science Fiction.* El fundador de la Iglesia, Hubbard, quien era en ese tiempo un escritor de aventuras y ficción, publicó un artículo que formó las bases de su religión en un ejemplar de la mencionada revista en mayo de 1950, titulado "Dianetics: The evolution of science" (Dianética: La evolución de la ciencia). A pesar de que el artículo y un libro *Dianetic: The modern*

[1] Green Egg, sitio de Internet, <http://www.greenegg.org/issues/123/oberonedit123.html> [consulta: 05/01/00].

[2] Eric Cohen, Ben-Yehuda Nachman y Aviad Janet, "Recentering the world: the quest for 'elective' centers in a secularized universe", *Sociological Review*, vol. 35, núm. 2, 1987, p. 331.

science of mental health (Dianética: La Ciencia Moderna de la Salud Mental*)* se publicaron al mismo tiempo y causaron gran sensación, muchos fanáticos y escritores de ciencia ficción afirmaron que la creación de la religión no tenía ninguna conexión con la ciencia ficción.[3]

Otras narraciones de ciencia ficción aparecieron, y hasta popularizaron para esos consumidores las puertas de una percepción y una demanda extraordinarias de este género; por ejemplo, la serie *Viaje a las estrellas* —la cual es un recurso de inspiración para algunos grupos neopaganos[4]—, *E.T.*,[5] los *Expedientes secretos X,* y *Buffy la caza vampiros*.[6] *2001: Odisea del espacio* es para D. Williams,[7] esencialmente una película "religiosa" y ha sido descrita por muchos espectadores, según DeMet,[8] como una experiencia religiosa. En efecto, puede argumentarse que la última secuencia de la película de Stanley Kubrick (el director), derrama emociones, y subconscientemente, un deseo mitológico en el espectador.[9]

Como parte del consumo de estas narraciones de ciencia ficción por un grupo específico, no debemos olvidar el grupo *Heaven's Gate* (Puertas del Paraíso) en el que los miembros del grupo se suicidaron en masa en San Diego en 1997. Ellos creían que un ovni estaba viajando detrás del cometa Hale-Bop y que al arrastrar sus cuerpos detrás de él, alcanzarían el reino extraterrenal. Esto también fue observado por los *Expedientes secretos X* y *Viaje a las Estrellas,* y casi religiosamente tomaron la ficción seriamente. De hecho, uno de los miembros expresó una semana antes del infame evento: "Hemos visto bastante *Viaje a las Estrellas* y *La Guerra de las Galaxias,* y es justo, como ir sobre un holodek. Nos hemos estado entrenando en un holodeck… [y] ahora es tiempo de parar el juego. Es tiempo de poner en práctica lo que hemos aprendido. De quitarnos el casco de la realidad vir-

[3] R. Holdstock, *Encyclopedia of Science Fiction*, Londres, Octopus Book, 1978, p. 197.

[4] L. Hume, *Withcraft and Paganism in Australia*, Melbourne, University of Melbourne Press, 1997, p. 55.

[5] J. Rushing, "E.T. as rhetorical transcendence", *Quhabilidadrly Journal of Speech*, vol. 71, núm. 2, 1985, pp. 188-203.

[6] M. Introvigne, "God, New Religious Movements and Buffy the Vampire Slayer: Massimo Introvigne's Templeton Lecture in Harvard", documento html disponible en: < http://www.cesnur.org/2001/buffy_march01.htm > [consulta: 14/03/01].

[7] Dale E. William, "2001: A space odyssey: A warning before its time", *Critical Studies in Media Communication*, vol. 1, núm. 3, 1984, pp. 311-321.

[8] George DeMet, "2001, A Space Odyssey Internet Resource Archive: The Search for Meaning in 2001", documento html disponible en: < http://www.palantir.net/2001/meanings/essay00.html > [consulta: 28/05/2001].

[9] Jerome Agel (comp.), *The Making of Kubrick's 2001*, Nueva York, New Amer Library, 1970, p. 161.

tual… salgamos del holodeck a la realidad para estar con, usted sabe, los otros miembros en la manufactura del cielo (acotado por Robinson).”[10] Como Robinson[11] comenta, estos miembros han visualizado la muerte como el viaje *trekkie* al final de la frontera.

Las historias del horror pueden también proporcionar un depósito de contenido cultural que será consumido. En 1966, en San Francisco, Anton LaVey fundó la Iglesia de Satán como medio para el estudio de las Artes Negras. Su suposición del egoísmo y de la violencia inherente a los seres humanos es la base de su enseñanza no cristiana. Satán, el eterno opositor equivocado de Dios, según LaVey, es una fuerza oculta en la naturaleza, la cual puede ser ligeramente golpeada. En *The satanic rituals* (Los rituales satánicos) —el cual es utilizado por alguno como base para el crecimiento metafísico—, LaVey[12] se refiere a la metafísica de H. P. Lovecraft, el escritor de la extraña ficción y que escribió la mayor parte de sus cuentos durante los años 1920-1939. Lovecraft desarrolló un panteón de dioses, *Ancient Ones* (Los Antiguos) —por ejemplo: Cthulhu, Yog-Sothoth y Nyarlathotep—, que están esperando en secreto antes de volver a la tierra, y conquistar a la raza humana. En *The nameless city* (*La ciudad sin nombre*, 1921), Lovecraft introduce al loco Arab Abdul Alhazred, quien había confinado el antiguo tomo de *El Necronomicón.* En este libro, afirma revelar todos los secretos del mundo, especialmente aquellos de los *Ancient Ones*; se convirtió en un soporte estándar para todas las historias posteriores, y que muchos lectores creyeron que existió en realidad. Lovecraft enfatizó siempre que sus historias eran ficticias y que él era un completo agnóstico. Sin embargo, LaVey,[13] creyendo que “la fantasía actúa un papel muy importante en cualquier currículo religioso”, desarrolló algunos rituales para su Iglesia de Satán basada en esta mitología ficticia. Lo que sigue es un extracto de la ceremonia:

> N’kgnath ki’q As-Athoth r’jyarh wh’fagh zhasa phr-tga nyena phragn’glu. (Traducción: *Permítenos hacer honor a Azathoth, sin cuya risa, este mundo no debía estar.*)

[10] W. G. Robinson, “Heaven’s Gate: The End?”, *Journal of Computer Mediated Communication*, vol. 3, núm. 3, documento html disponible en: <http://www.ascusc.org/jcmc/vol3/issue3/robinson.html> [consulta: 25/08/04].

[11] *Idem.*

[12] A. LaVey, *The satanic rituals*, Nueva York, Avon, 1972.

[13] *Idem.*

La influencia de Lovecraft también se encuentra en el fenómeno más reciente del satanismo[14] adolescente y se percibe en otros grupos tales como la Orden Esotérica de Dagon y la Orden del Trapezoide,[15] del Templo de Set,[16] la cual es una orden de caballeros medievales.

Explorando diversos tipos de órdenes, podemos encontrar que grupos como El Templo del Vampiro[17] y la Orden del Vampiro[18] basan su religiosidad en ficciones de vampiros. Y como establece la Orden en sus páginas de Internet: "No estamos mirando la sangre que ha chupado Drácula y otros como él, el arquetipo de Vampiros de leyenda. Sino algunos de los poderes ligados a la criatura, tales como la invisibilidad y la manipulación", incluso si algunos miembros se chupan "la sangre del pinchazo en un dedo", de uno y otro, ritualmente, su práctica es solamente vampirismo metafórico.[19]

En el presente, una visita al "Gothic" y "Vampyres" en las páginas de Internet revela la gran cantidad de aquellos que quieren llegar a ser vampiros y ganar superpoderes.[20] Algunas brujas góticas tienen incluso una fuerte afinidad con los vampiros.[21] Si bien, el vampiro ha sido popular desde el siglo XIX, "nunca había tenido tan penetrante clamor en la cultura popular americana como lo ha tenido en la última década".[22] Para Auerbach,[23] el carácter del vampiro fue revisado en los años setenta, despertando un anhelo para la transformación personal. Durante ese periodo, los vampiros fueron "más temerosos que temidos" y llegaron "a su peor decaimiento, como los Superhombres salvadores".[24] El vampiro puede ser atractivo para sus

[14] K. Lowney, "Teenage satanism as oppositional youth subculture", *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 23, núm. 4, 1995, pp. 453-484.

[15] Sitio en Internet, <http://www.trapezoid.org/statement.html> [consulta: 18/04/00].

[16] Sitio en Internet, <http://www.xeper.org/pub/tos/noframe.htm> [consulta: 18/04/00].

[17] Sitio en Internet, <http://www.netcom.com/~temple/vampire/html> [consulta: 18/04/00].

[18] Sitio en Internet, <http://www.xeper.org/pub/tos/orders/VAM-ST.htm> [consulta: 18/04/00].

[19] M. Introvigne, "Satanism scares a vampirism from the 18th century to the contemporary anti-cult movement", Cesnur (Center for Studies on New Religions), documento html disponible en: <http://www.cesnur.org/testi/vampires_wdc.htm> [consulta: 18/04/00].

[20] L. Hume, "Luminal Beings and the on dead: Vampires in the 21st Century", en L. Hume y K. McPhillips (eds.), *Popular Spiritualities. The politics of contemporary reenchantment*, Londres, Ashgate, 1997, pp. 3-16.

[21] L. Hume, *op. cit.*, p. 55.

[22] A. Schopp, "Cruising the alternatives: Homoeroticism and the Contemporary Vampire", *Journal of Popular Culture*, vol. 30, núm. 4, 1997, p. 232.

[23] N. Auerbach, *Our Vampires, Ourselves*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1995, p. 155.

[24] El autor analiza las diferentes percepciones del vampiro y descubre que antes de la novela de Bram Stoker, narradores de historias de vampiros —especialmente Byron— no fueron rechazados por ser esto, al contrario, había esperanzas de ser igualmente fuera de lo común. Entre el *Drácula* de Stoker y los años setenta, los vampiros fueron confinados a su transformación y no ofrecían una exaltación de su poder de transfiguración.

fanáticos debido a su encarnación de poder, y una fuente de inspiración para los consumidores espirituales.

Más específicamente, para el neopaganismo, la literatura etiquetada como "fantasía"[25] y "novelas medievales"[26] parece expresar y explorar ediciones del neopaganismo. *El señor de los anillos,* de J. R. R. Tolkien; *La niebla de Avalon*, de Marion Bradley; *El camino de lo extraño*, de Brian Bates; la recopilación *Discworld*, de Terry Pratchett,; e incluso el cyber-punk *Neuromancer* (mago), de Gibson y las óperas de Wagner; son, todas, parte de un legado cultural, que contribuyen al pensamiento del neopaganismo. Mientras que no hay texto "bíblico" de referencia en el neopaganismo, la construcción del pagano mismo exige leer trabajos de la ficción. Estos libros de fantasía describen un mundo pagano y por lo tanto, contribuyen a la experiencia pagana del lector.[27]

En Ellwood[28] descubrimos cómo alguna gente implicada en esta habilidad utiliza la cultura popular como método para practicar magia. En este texto, el autor explica cómo él utiliza el personaje de Buffy la cazavampiros, como un dios-forma de protección, de igualdad y de magia. En vez de usar la magia y el encantamiento en nombre de un dios según lo practicado a menudo en las religiones que abarcan un panteón grande de dioses, ciertos neopaganos utilizan iconos de la cultura popular en vez de dioses más tradicionales. La importancia detrás de estas prácticas/rituales mágicos es centrar su energía en la característica de este icono de dios-pop. Por ejemplo, como el autor explica:

> Déjenme darles un ejemplo rápido. Si ustedes quisieran seguir una dieta, pero saben que bajo circunstancias ordinarias, tendrían dificultad en llevarla y tendrían que recurrir a la magia de alguna entidad de la cultura pop para que les ayudara. ¿Cuál usarían? Si fuera a seguir una dieta usaría la entidad de la cultura pop Jared, que representa la franquicia del subterráneo.

[25] Graham Harvey, "Fantasy in the study of religions: paganism as observed and enhanced by Terry Pratchett", DISKUS, The on-disk journal of international Religious Studies, vol. 6, 2000. <http://Web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/harvey_2.html>; G. Harvey, "Discworld and Otherworld: The Imaginative Use of Fantasy. Literature among Pagans", en L. Hume y K. McPhillips, *op. cit.*, pp. 41-52; y T. Luhrmann, *Persuasions of the witch's craft. ritual magic in contemporary England*, Londres, Picador, 1994.

[26] P. Rose, "The quest for identity: Spiritual feminist ritual as an enactment of medieval romance", en L. Hume y K. McPhillips (eds.), *op. cit.*, pp. 17-26.

[27] G. Harvey, *op. cit.*

[28] T. Ellwood, "Invoking Buffy", en F. Horne (ed.), *Pop Goes the Witch: the disinformation guide to 21st century witchcraft*, Nueva York, The Disinformation Company, 2004, pp. 184-187

> Ustedes lo verán mucho en la televisión de los Estados Unidos toda vez que él está demostrando las ventajas de una dieta acertada. Así que lo que ustedes hacen es crear un dios en forma de Jared. Observan los anuncios publicitarios, toman notas sobre las ventajas que ustedes quisieran que el dios, en forma de Jared tuviera, y entonces en la primera noche de la dieta y cada noche invocan al dios en forma de Jared para que les ayude a mantener la dieta. Ahora, tomándolo del lado humorístico, pueden encontrarse ustedes mismos teniendo un inexplicable malestar por los subterráneos del metro, pero así es. Mientras usted esté a dieta y alcance el peso deseado, lo demás no importa. Lo que importa es lo que ustedes invierten en Jared con su creencia de que él los ayudará a adelgazar. Usan cantos, imágenes, y cualquier otra cosa que sea necesario.[29]

La necesidad de un icono pop, según este testimonio, debe ser solamente por el tiempo que la persona lo necesita. Después de esto, el practicante debe moverse hacia otro icono pop. El peligro, si no se actúa sobre esto, es que una persona puede comenzar a creer demasiado en este icono, en vez de usarlo para un propósito específico.

Theodore Roszak[30] encuentra en la ciencia ficción, la espada-y-la hechicería, yo debo añadir, ficciones de horror, una serie de "novelas que gozan de un respeto casi reverencial como puertas de la percepción extraordinaria". Todos ellos describen encuentros de héroes y/o antihéroes con personajes sobrenaturales o viajan en mundos de fantasía, o, en un extremo, cambiándose en criaturas sobrenaturales. Truzzi[31] cita la comodidad cada vez mayor con lo paranormal en la cultura popular, tales como el fenómeno de los adolescentes que pasan la noche en casas supuestamente embrujadas. Truzzi reflejó en el carácter de la bruja, la cual una vez fue estigmatizada negativamente, que ahora se ve como glamorosa entre la juventud de clase media. La literatura *glamorosa* de horror también invade la literatura infantil. Los monstruos y fantasmas no son más exclusivamente para asustar, sino también para entretener a los lectores jóvenes. Estas ficciones tienen, o aparecen, en algunas de sus "entidades sobrenaturales" domesticadas, y ofrecen así un recurso de los temas culturales para ser consumidos.

[29] T. Ellwood, *op. cit.*, p. 187

[30] T. Roszak, *The making of a counter culture. Reflections on the technocratic society and its youthful opposition*, Nueva York, Anchor Books, 1969, pp. 23-24

[31] M. Truzzi, "The occult revival as popular culture: Some random observations on the old and nouveau witch", *Sociologial Quarterly*, (13), 1972, pp. 16-36.

La Guerra de las Galaxias como estudio de caso

Los ejemplos enunciados arriba demuestran el uso de la cultura popular por algunas espiritualidades. Sin embargo, la cultura popular, en estos ejemplos, se utiliza como una parte del trabajo de estos agentes espirituales. Ahora regreso a lo que parece ser el estudio de caso más importante en este campo, porque el uso de la cultura popular es central para el trabajo espiritual, pero también debido a su extendida presencia en la Internet.

En 2001, más de 70 mil personas, que es el 0.37% de la población australiana, se identificaron con la religión del Jedi de *La Guerra de las Galaxias*.[32] ¿Es una broma o esto refleja una tendencia que los científicos sociales de la religión deban considerar seriamente? Fuera de esta cifra, el presidente de la Sociedad Australiana de Apreciación de *La Guerra de las Galaxias* estima que cerca de 5 000 personas serían gente verdadera que incondicionalmente creería en la religión de Jedi —lo más probable, posiblemente, a un nivel metafórico—. Él también estima que 50 mil seguidores habrían degradado la religión de Jedi por pura diversión, y quince mil personas "lo haría sólo para dar al gobierno una probada de curry".[33] En un grupo de discusión, un creyente en Jedismo asevera que "es importante recordar que hay una diferencia entre el 'Jedi' en forma de censo y el llamarse a uno mismo un Jediista…".[34]

Nueva Zelanda siguió la tendencia y tenía 53 715 personas (es decir, el 1.5 por ciento de su población). En el Reino Unido, el censo del 2001 revela que 390 000 personas han declarado ser seguidores de la "fe"del Jedi; que es el 0.7% de la población del Reino Unido. John Pullinger, director de información y análisis en la Oficina del Reino Unido para las Estadísticas Nacionales (ONS), asevera que los partidarios del Jedi están en sus últimos años adolescentes y son menores de 30 años.[35]

En el campo de mi trabajo en una investigación anterior acerca de las espiritualidades *New Age*[36] (La nueva edad de las espiritualidades), encontré que la gente estaba usando el mito de *La Guerra de las Galaxias* para apoyar ante el mundo sus opiniones religiosas. Christina —supuesta *new-ager*—

[32] Agence France-Press (2002), "Is Jedi now a religion?", en *The Age*, agosto 27 de 2002.

[33] Agence France-Press (2002), "Jedi censu ploy a success", en *The Australian IT*, agosto 28 de 2002.

[34] Sitio en Internet, <http://www.Jedismo.net/forum/viewtopic.php?t=177> [consulta: 5/08/04].

[35] Anónimo, "Census return of the Jedi", en BBC News. World edition, 13 de febrero, documento html disponible en: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/2757067.stm> [consulta: 7/03/2003].

[36] Adam Possamai, *In search of New Age spiritualities*, Londres, Ashgate, 2005.

habló sobre un flujo de energía que nos rodea, e hizo referencia a la metáfora de la fuerza de *La Guerra de las Galaxias:*

> Es como si pudiera usar un término de *La Guerra de las Galaxias*, usted sabe. Fui solo para ver *La Guerra de las Galaxias* otra vez. Es como si, usted sabe, permanecieran hablando acerca de esta fuerza. Esto es, cualquier palabra que usted quiera usar. Creo que está ahí y no es el cuerpo físico, sino la energía que crea el cuerpo físico, y lo creo, está allí y de alguna manera lo puedo tocar dentro.

En la Internet hay una plétora de actividades religiosas basadas en el mito de *La Guerra de las Galaxias*, que indica que hay más de este fenómeno que en el mismo censo. Por ejemplo, la introducción a la lista de discusión del "Movimiento de los Caballeros Jedi" establece:

> El camino del Jedi (*The way of Jedi*) supera la serie de ciencia ficción de *La Guerra de las Galaxias*. Abarca muchas de las mismas verdades y realizaciones de las principales religiones del mundo, incluyendo el budismo, zen, taoísmo, hinduismo, catolicismo y sintoísmo, y es en ambos una habilidad curativa y un viaje meditativo que el aspirante puede tomar para mejorar cada aspecto de su vida.[37]

Uno de los mensajes de las mismas discusiones de la lista del "Movimiento de los Caballeros Jedi", establece acerca del *Jediknightism*: "La vida en la tierra del planeta ha llegado a ser mucho más compleja —las Iglesias, aunque signifiquen bien, muchas veces fallan un poco en marcar las complejidades—. La arena política muchas veces nos decepciona y quedan cortos de inspiración a nosotros mismos y a otros para la acción." Podemos leer en esta declaración que la gente que abraza esta religión, critica las corrientes religiosas y los movimientos políticos. Dejemos estas magníficas narrativas, como son presentadas en el sitio; ellas son llevadas con otro tipo de narrativa: "La narración es una tradición histórica que ha seguido la humanidad por milenios, y se ha utilizado eficazmente para transferir ideales, de filósofos a profetas. Es un medio ideal para entretener e iluminar simultáneamente, que es el por qué tan poderoso y sus efectos tan profundos cuando son usados por un experto." De un vistazo en este sitio, se pone de manifiesto

[37] Sitio de Internet, <http://groups.yahoo.com/groups/Jedi_Knight_Movement/> [consulta: 25/10/2002]. Las referencias subsiguientes provienen del mismo sitio.

que existe un deseo de la gente interesada en desarrollar su potencial exterior espiritual de las principales corrientes religiosas, que son críticos de los gobiernos y que pueden hacer esto de una manera entretenida.

En *Jedismo: la religión Jedi*, un sitio en Internet dedicado a presentar el Jedismo como una religión, podemos encontrar que esta vista específica de los mitos de *La Guerra de las Galaxias* no enfoca su interés en el mito y la ficción según lo escrito por el director de la película George Lucas, sino sobre los ejemplos de la "vida real" del Jedismo. Así es como es explicado:

> Jedismo no es el mismo que el que se retrata dentro de la saga de *La Guerra de las Galaxias* de George Lucas y Lucasfilm, LTD. El Jedi de George Lucas es un personaje ficticio que existe dentro de un universo literario y cinematográfico. El Jedi discutido dentro de este sitio Web se refiere a gente real dentro de este mundo que vive o han vivido sus vidas de acuerdo al Jedismo, al cual reconocemos y trabajamos juntos como una comunidad para cultivar y celebrar. [...] La historia de la trayectoria del Jedismo atraviesa si digo bien durante 5 000 años. Comparte muchos temas abrazados por el confucionismo, el hinduismo, el budismo, gnosticismo, estoicismo, catolicismo, taoísmo, misticismo sintoísta, moderno, la manera de los monjes de Shaolín, el código de los caballeros medievales y los guerreros del samurai. Reconocemos que muchas veces la respuesta a los problemas de la humanidad viene de dentro de los corazones purificados genuinos buscadores de la verdad. La teología, la filosofía y las doctrinas religiosas pueden facilitar este proceso, pero creemos que sería un ejercicio en vano para cualquier sistema de creencias que afirme llevar a cabo todas las respuestas a todas las preguntas serias planteadas por los buscadores de la verdad en el siglo XXI. El Jedismo puede ayudar a facilitar este proceso; con todo, también reconocemos que incumbe al creyente verdadero aplicar las verdades universales inherentes con el Jedismo para encontrar las respuestas que buscan.[38]

El sitio entonces enumera diversos recursos en la meditación para el Jedismo, tales como la Fuerza, el Templo del Jedi, y la guía de siete pasos —que son pasos hacia un rezo eficaz—. Profundizando en los diversos consumos de la producción de este mito, en una entrevista con George Lucas, el creador de *La Guerra de las Galaxias* dice:

> Yo no veo a *La Guerra de las Galaxias* como algo profundamente religioso. Veo *La Guerra de las Galaxias* como tomar todas las ediciones que la religión representa e intenta destilarlas abajo en una construcción más moderna y

[38] Sitio de Internet, <http://www.jedism.bigstep.com> [consulta: 7/03/03].

fácilmente más accesible. […] Puse la fuerza en la película para intentar despertar cierta clase de espiritualidad en la gente joven —más que una creencia en dios, una creencia en cualquier sistema religioso particular—. Quise hacerlo de modo que la gente joven comenzara a hacerse preguntas acerca del misterio… No quise inventar una religión. Quise intentar explicar en una manera diferente las religiones que ya han existido. Quise expresarla toda. […] Es decir, un viejo mito de una nueva manera.[39]

Se le preguntó acerca de si los jóvenes parecen regresar a ver las películas para inspirarse, en lugar de recurrir a la religión organizada, la respuesta de Lucas fue:

Bien, espero que no termine siendo el curso final a donde nos lleve todo este asunto, porque pienso que hay definitivamente un lugar para la religión organizada. Odiaría encontrarme en un mundo totalmente secular donde hasta el entretenimiento estuviera pasando por cierta clase de experiencia religiosa.

Llegar a ser un caballero Jedi, o trabajar para llegar a tal estado de ser, parece atractivo para cualquier persona que quiera desarrollar sus capacidades espirituales. Puesto que el *Jediknightism* o *Jedismo* se presenta como vieja religión remitologizada a un público contemporáneo, las viejas técnicas del desarrollo de uno mismo tal como la meditación, yoga y el chamanismo se utilizan hacia esta trayectoria del Jedi. ¿Pero cuál es esa trayectoria?

En Possamai[40] descubrí tres tipos-ideal de trabajos hacia el desarrollo espiritual de uno mismo; es decir, lo que llamo las teleologías del ser. El primer tipo es el desarrollo iluminacional. Es la búsqueda para una experiencia personal interna directa del divino dentro, o para un mayor potencial individual. Este potencial incluye la mayor penetración en el conocimiento del cuerpo, y la comunicación con los otros. Lleva al crecimiento y al desarrollo personal de las capacidades latentes. La espiritualidad es aquí un fin en sí. El segundo tipo es el desarrollo instrumental. Se refiere a algunas técnicas que el individuo usa para mejorarse a sí mismo, y de llegar a ser más eficaz y eficiente en los intereses mundanos. Esta teleología lleva al deseo de llegar a ser una persona más "poderosa" en la vida cotidiana y enfoca su atención, no en una experiencia interna específicamente, sino en efectos

[39] Sitio de Internet, <http://www.next-wave.org/may99/starwars.htm> [consulta: 7/03/03] de una entrevista con Bill Moyer publicada en *Time Magazine*, vol. 153, núm. 16, abril 26 de 1999.

[40] A. Possamai, *In search of ..., op. cit.*

específicos; por ejemplo, para desarrollar su inteligencia, su carisma, y para sentirse mejor en su cuerpo. Este desarrollo espiritual, en este sentido, es un significado para fines externos. El tercer tipo de desarrollo es el entretenimiento. Algunos trabajarán en su propio espíritu para desarrollarse a sí mismos en lo más alto (desarrollo iluminacional) o para ganar más energía (desarrollo instrumental), pero otros estarán implicados en algunas prácticas sólo por un buen tiempo. En la investigación anterior, Luhmann[41] sostiene que la gente regresa a la magia moderna, "porque ellos buscan una experiencia religiosa más emocional e imaginativa de gran alcance, y no una religión per se". Heelas[42] también se refiere sarcásticamente a los yupi como la gente que consume más lo disneyesco —es decir, entretenimiento-espiritualidad—.

Así, si un consumidor espiritual cree en desarrollar sus capacidades espirituales internas con la esperanza de desarrollar su propio espíritu, él/ella consumirán ciertos medios en lo referente a esta meta, por ejemplo, uso del yoga o del Jedismo para disminuir la meditación. Si una persona se fija una meta en la vida cotidiana para alcanzar un estado de bienestar, de realización, recurrirá a otros medios, o recurrirá a los mismos medios pero con una diferente concepción, por ejemplo, uso del yoga o del Jedismo para disminuir la tensión. Además, una persona puede estar implicada en esta práctica con un propósito de entretenimiento, por ejemplo, uso del yoga o del Jedismo para socializar y divertirse. Estos tres tipos, por supuesto, se correlacionan profundamente y muchos individuos pueden caber fácilmente con más de un tipo ideal.

Regresando al Jedismo en general, vale la pena mencionar que no es una comunidad de fanáticos que discuten las ediciones de las películas de *La Guerra de las Galaxias*, sino que es un movimiento espiritual global que se expresa vía Internet.[43] Hay referencia en estas salas de *chat* de un Templo del Jedi el cual representa un ciber-lugar donde la gente puede aprender sobre esta nueva espiritualidad. A pesar de que está presente en el ciberespacio, hubo algunos registros de algunos viejos foros (cerrados en octubre/noviembre del 2003, debido a problemas para tener un servidor en la Internet) en un intento de reunir fondos para establecer un edificio para tal fin en el

[41] Luhrmann, T., *Persuasions of the witch's..., op. cit.*

[42] Paul Heelas, "The New Age in cultural context: The Premodern, the Modern and the Postmodern", *Religion*, vol. 23, núm. 2, 1993, pp. 103-116.

[43] Sin embargo, uno podría sorprenderse si estando involucrado en el Jedismo, surgiera un movimiento de seguidores conformando unas comunidad de *La Guerra de las Galaxias*.

Reino Unido y en los Estados Unidos. La cantidad de miembros era pequeña para una religión, pero significativa para una sala de *chat* —287 personas fueron registradas en las listas el 18 enero del 2004—; sin embargo, no todos contribuyeron a una discusión "seria" sobre los rituales del Jedi. Poco antes, una jerarquía de rangos del Jedi podría ser alcanzada por los miembros, entrenándose en varios cursos en línea. Un miembro podría progresar de ser un simple aprendiz —una persona requerida sólo a participar en las discusiones— hasta llegar a ser caballero del Jedi —miembro hecho y derecho—, y hasta escalar a Alto Concejal —una autoridad de alto rango reconocido por los líderes de la comunidad del Jedi. Este acuerdo no estuvo incluido en las nuevas listas, ya que se pensó que "dicha" progresión distraería a los miembros de su "desarrollo" interior.

Quizás el Jedismo crecerá dentro de una religión completamente organizada en un futuro cercano, aunque esto sería difícil de predecir. Algunas citas de las diferentes salas de *chat* que se nombran más adelante pueden informarnos cómo algunos agentes sociales ven la manera específica de convertirse en su vida cotidiana en un caballero Jedi.

La primera referencia trata del Jedi Budo: todo ello incluye el arte marcial Jedi que trae dentro de él técnicas existentes para que el poder se pueda ganar trabajando hacia dentro y llegar a ser un caballero Jedi.

> Jedi Budo es más que un sistema de técnicas para controlar la fuerza (ki, ji, qi). Es un viaje místico a la luz, los medios de integrar el cuerpo, el corazón, la mente y alma en un lanzamiento enfocado en armonía con los cuatro cuadrantes (físico, mental, emocional y espiritual). [...] Aunque Jedi Budo cubra un plan de estudios amplio, incluyendo algo de lo mejor de las técnicas más eficaces encontradas dentro de muchas de las mejores artes marciales —Kenpo, Kung Fu, Ju Jitsu, Judo, Aikido, Karate, Tae Kwon Do, Tai Chi Chuan—, éste cubre un amplio currículo incluyendo las disciplinas que abarcan la claridad mental, solidez emocional, y conocimiento espiritual.[44]

Las siguientes dos citas ilustran que convertirse en un Jedi no consiste sólo en luchar coreográficamente con una espada láser, sino una trayectoria ascética hacia el autodesarrollo:

[44] Sitio de Internet, <http://www.jedibudo.com/about.html> [consulta: 04/02/2004].

> Un Jedi se esfuerza por sobresalir física, mental, emocional y espiritualmente, y esto se puede poner en movimiento inmediatamente. (De las máximas del código del Jedismo.)[45]

> La meditación es esencial en la trayectoria del Jedismo… La meditación es una llave que puede abrir la puerta a la más alta percepción, abriendo la sabiduría perfecta en nuestros corazones.[46]

A continuación podemos encontrar algunos comentarios de la gente que recientemente se ha unido a la lista y que están interesados en seguir por este sendero:

"Apenas he firmado para llegar a ser un seguidor jediista"

Apenas hace unos días he llegado a ser un Jedi, y ya he iniciado mi vida bajo diferentes maneras para llegar a ser Yo con la fuerza. Me doy cuenta de que este sitio no es un fraude de *La Guerras de las Galaxia*s y me siento bien por ello. El Jedismo tiene un enorme sentido y ha comenzado ya a tener un impacto en mi vida. No busco más nuevos socios o privilegios propios. He comenzado por ofrecer ayuda a quien la necesita y a oponerme a aquellos que actúan para sí mismos a expensas de otros. Estoy comenzando a meditar y a actuar como si yo significara la voluntad de toda la vida en beneficio de ella (ser humano o de otra manera). Tengo 14, entrando a 15, y ya estoy empezando a entender dos propósitos acerca de mí. Quisiera agradecer a los creadores de este sitio (www.Jedismo.net) por abrirme los ojos demostrándome los propósitos de vida. Si usted puede tomar el samurai, los caballeros Arturianos, incluso los Guerreros Babilonios 5, y mezclarlos dentro de un solo "guerrero místico", usted conseguiría a aquello a lo que más se acerca el significado que tiene para mí un Jedi.

> […]el ser un Jedi es realmente un trabajo progresivo de mejoramiento de ti mismo, de tu capacidad y deseo de ayudar a otros y del entendimiento de uno mismo, de lo que ellos deben hacer basado en lo que quieren, y si lo que quieren es algo que deban querer.

[45] Sitio de Internet, <http://www.jedism.org/generic.html?pid=0> [consulta: 09/09/2004].

[46] Sitio de Internet, <http://www.jedism.org/generic.html;$sessionid$IKH0DHIAAAGLXTZENUGUTIWPERWRJPX0?pid=5> [consulta: 09/09/2004].

La última cita refleja perfectamente el lugar de esta espiritualidad dentro de nuestra sociedad de consumo en la cual la gente toma y escoge su religión/espiritualidad para crear su propia mezcolanza. En ella encontramos un neopagano(a)/bruja(o) que expresan una afinidad fuerte con el Jedismo:

> **Wiccan Jedi**
> ¡Hola todos! Descubrí recientemente algo acerca del Jedismo, leído, y releído en el sitio Web y he decidido que amo el Jedismo y que soy realmente un Wiccan, pero con las moralejas Jediist que son excelentes también, así que yo decidí combinar los dos sistemas y ahora soy una clase de Brujo Jedi.

Este acercamiento de consumismo de mezclar y emparejar es un claro ejemplo de lo que Lipovetsky[47] nombra como economía frívola; es decir, los consumidores, y en este caso, los consumidores espirituales, fijan sus propias metas y diseñan sus propias vidas dirigidas solamente por valores hedonistas. Estos consumidores evitan macroidentidades disponibles. Son móviles y su gusto fluctúa. Son parte de un mundo en el cual el individuo es autónomo, buscan su potencial, construyen lo que él o ella es, y son parte de la gran aventura de sí mismo. Como ejemplo de esta fluctuación del gusto por los Jedists, el lanzamiento, luego del censo del 2001, de *La Guerra de las Galaxias*: *El ataque de las clones*, parece haber creado un proceso de la salida de Jedismo según los iniciados. Esta película introdujo conceptos previamente desconocidos en la franquicia de *La Guerra de las Galaxias* que tomó a algunos creyentes por sorpresa, tal como la renuncia a una alianza social, el mantenimiento de la castidad y la búsqueda de neofranciscanismo de la pobreza. Estas ideas se conflictuaron con la forma de vida de la mayoría de los adherentes supuestos y crearon una caída en la participación de los rituales en Internet de *La Guerra de las Galaxias*.[48]

De la exploración de ciertas páginas de Internet, se pone de manifiesto que los personajes de los caballeros Jedi —un tipo de superhumanos— construyen una doxa imaginaria[49] de desarrollarse uno mismo física y men-

[47] G. Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les societés modernes*, París, Gallimard, 1987 (edición en español: *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama, 1989).

[48] Anónimo, "Bad movie hurts Jedi down under", en *Wired News*, 2002, documento html disponible en: <http://wired-vig.wired.com/new/print/0,1294,54851,00.html>.

[49] Este es un deseo general fundado en las fantasías de la vida cotidiana, las cuales han sido creadas por las obras de ficción. Podríamos imaginar una forma específica de *doxa* imaginaria —que es como querer ser un personaje bello y sensual de una telenovela, o como querer ser un personaje sexualmente

talmente. Cuando el agente espiritual se traslada desde el reino del doxa imaginario a la "realidad", vemos en el caso del Jedismo que los personajes de la ficción están adaptados a las religiones "reales" ya existentes, como se vio. El "Jedismo" se convierte simplemente en una etiqueta nueva para las espiritualidades y las religiones existentes, y en ese sentido, el Jedismo, en términos de su contenido, no se debe considerar como nuevo.[50]

Esta práctica de usar la cultura popular para el propósito espiritual no se limita solamente a *La Guerra de las Galaxias*, pues lo hemos explorado ya con el caso de la Iglesia de Todas las Palabras y con la Iglesia de Satán en la sección anterior.

Parece que para estos consumidores espirituales, la fuerza verdadera e irreal explotó y pudo haber creado un sentido confuso de la distinción entre ellos. La perspectiva de Jean Baudrillard, que ha teorizado esta implosión, podría ser útil en la comprensión de este nuevo fenómeno espiritual.

Religiones hiperreales

Para el joven Baudrillard, que era en aquel momento un neomarxista, la sociedad de consumo era una extensión de las fuerzas productivas. En sus opiniones tempranas, las necesidades y los placeres de los consumidores fueron obligados e institucionalizados. Tras socializar al proletariado dentro de la mano de obra, el sistema industrial fue más lejos para satisfacerse y adoctrinó a las masas en una fuerza de consumo. Baudrillard sostuvo que los consumidores del siglo XX eran inconscientes y desorganizados, apenas como los trabajadores de principios del siglo XIX parecen haberlo sido.[51]

Sin embargo, con la proliferación de las transmisiones con los medios de comunicación, particularmente la televisión, y la aparición completa de la sociedad de consumo, Baudrillard se movió lejos de una perspectiva neomarxista postmoderna.[52]

activo en una película pornográfica, o ser delgada como cualquier modelo de una revista—. Esta es la fantasía creada por una obra de ficción —un espacio donde las relaciones afectivas y las identidades pueden ser articuladas— que hace a la gente soñar, y hacerlos desear cosas fuera de este mundo, y podría, en cierta medida, influir en su vida cotidiana. (Véase A. Possamai, *op. cit.*)

[50] Véase A. Possamai, *Religion and popular culture: A hyper-real testament*, Berna, Peter Lang, 2005.

[51] J. Baudrillard, *La Société de consummation*, París, Gallimard, 1970, y J. Baudrillard, *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Cambridge, Polity Press, 1988.

[52] J. Baudrillard, *Simulacra and Simulations*, Nueva York, Sémiotext(e), 1983.

El resultado de la proliferación del preinternet es para Baudrillard, que la cultura está dominada ahora por simulaciones —éstos son los objetos y los discursos que no tienen ningún origen firme, ningún referente, ninguna base o fundamento—. En la cultura de consumo, los signos consiguen sus significados de sus relaciones de unos con otros, más que por referencia de una cierta realidad o estándard independiente. La teoría de Baudrillard de la cultura de la comodidad, elimina cualquier distinción entre los objetos y la representación. En su lugar, él describe un mundo social construido fuera de los modelos o del "simulacro", el cual no tiene fundamento en ninguna realidad excepto en sí mismo. Por ejemplo, los parques temáticos actuales que representan a las películas de Hollywood o las historietas de Mickey Mouse que son muy populares en el mundo occidental, no representan la "realidad" sino más bien algo del mundo de Hollywood. En estos parques, las muestras que ofrecen no tienen ninguna base en la "realidad" sino que están conectadas con aquéllos, el del mundo de ficción de "Mickey Mouse". Otro ejemplo son los códigos del juego *Kingdom Hearts* (Reino de corazones) de Playstation. Los códigos del juego no tienen ninguna base clara con la "realidad" construido en el género de la fantasía, sino con el mundo complaciente de lo Disneyesco.[53] Los telespectadores diurnos, según Baudrillard, tienden a hablar sobre los personajes de las telenovelas como gente "real". De hecho, ¿cuántas veces hemos estado hablando sobre personajes de películas y/o de series de televisión, como algo "real"? Yo mismo, por ejemplo, me he movido hacia esta tendencia cuando doy una conferencia. Tiendo a hablar sobre películas y sus personajes cuando ilustro diversas teorías sociológicas y filosóficas, más que con personajes de la vida "real". Los noticiarios populares son ahora más de entretenimiento que de información sobre hechos "reales" de la sociedad; este proceso incluso se ha llamado el "docudrama". En el mundo de las noticias, la "realidad" se adapta para que la pantalla sea consumida. Por esta razón, Baudrillard, en una alocución sarcástica, afirmó que la Guerra del Golfo nunca sucedió (a principios de los noventa) porque fue creada visualmente para la televisión —por ejemplo, simulación de computadora, manipulación de imágenes, [...] antes de que cualquier acontecimiento ocurriera en Irak—. La teoría es ésa actualmente, el "modelo" que precede el acontecimiento y lo agota, es totalmente por

[53] Véase A. Possamai, *Religion...*, *op. cit.*

adelantado; esto significa que detrás de esta virtualidad, el acontecimiento "real" no tiene ninguna posibilidad de ser visto.

En esta sociedad de espectáculos —es decir, una sociedad en la cual las relaciones sociales entre la gente son mediadas por imágenes[54]— no hay metacódigo fijo. La sociedad moderna está saturada por imágenes con el "no-material" que los medios generan, o "desmaterializan", el concepto de "realidad". Parece que vivimos en una economía de señales en donde las señales se intercambian una a otra, más que en contra de lo verdadero. Para expresar esta idea, Baudrillard utiliza la metáfora de la banda de Moebius en la cual no existe principio ni final. Las señales y los símbolos en esta banda están todas conectadas una con otra sin saber cómo comenzaron a representar la realidad o lo que terminarán simbolizando. Son parte de un proceso en el curso de la alimentación de uno a otro en un estado permanente de flujo.

Si la visión de Marx de la sociedad era un hospicio gigante, la visión de Baudrillard es que la sociedad moderna ahora está estructurada por signos y símbolos en los cuales llega a ser difícil distinguir lo verdadero de lo irreal: de esto, la realidad-hiperactiva —es decir, una situación en la cual la realidad se ha derrumbado— asume el control. Podemos tomar como ejemplos los cines IMAX que nos producen la sensación de estar en un cierto lugar sin tener que viajar. Podemos ahora visitar el Everest y sentirlo gracias a estas imágenes sin el encuentro de un viaje ascético. Además, las imágenes que son creadas para los espectadores que se convierten en "realidad" llegan a ser lo que este lugar es, y la "realidad real" no está mostrada (por ejemplo, las largas horas de espera, el olor del sudor y la contaminación al lado de la visión panorámica), esto no llega a ser parte de nuestros conceptos. Uno puede imaginarse fácilmente que un niño que vio un lugar/un edificio en la televisión y que, al enfrentarse con el lugar "real" no piense que es "real"; ya que no es como el que está en la televisión. En la pornografía, las imágenes se muestran, crean una nueva clase de realidad sobre el sexo.[55] En esas películas, los acercamientos de ciertas posiciones —que no podemos ver mientras hacemos el amor (por lo menos para mí, que no soy un contorsionista)— están creando un sentido de la realidad que llega a ser más verdadera que real —es decir, hiperreal— apenas mostrando todo.

[54] G. Debord, *The society of the spectacle*, Nueva York, Zone Books, 1995.
[55] J. Baudrillard, *De la seduction*, París, Editions Galilée, 1979.

Esta visión retrata exactamente las épocas postmodernas occidentales actuales cuando la gente parece buscar el espectáculo más que el significado. De hecho, según lo explorado en las secciones anteriores, las historias de horror inspiran a algunos consumidores espirituales (H. P. Lovecraft), sus historias de ciencia ficción (*La Guerra de las Galaxias, Viaje a las estrellas…)* y las historias fantásticas (Tolkien y su saga de *El señor de los anillos*) para apoyar sus obras espirituales.

Este fenómeno hiperreal tiene algunas implicaciones, no sólo en los consumidores espirituales, sino también en cómo se consideran ellos mismos; es decir, su identificación. Esto se ha tocado con el *Jediknightism*. La identificación de un caballero Jedi por un consumidor espiritual pudo ser una inspiración al agente espiritual para desarrollarse a sí mismo y a golpear dentro de las formas latentes de poder dentro de uno mismo. Puede discutirse que actualmente la fuente de identificación no tiene que ser parte del mundo real, sino que puede también ser hiperreal. En esto podemos ver la interacción entre el campo de la ficción y el uno mismo en este mundo hiperreal.[56]

Por religión hiperreal me refiero a un simulacro de una religión creada fuera de la cultura popular que proporciona la inspiración para los creyentes-consumidores en un nivel metafórico. Esta religión es todavía embrionaria; sin embargo, podemos esperar su crecimiento en un futuro próximo.

Hiperrealidad religiosa y cultura de la participación

Según lo arriba detallado, los estudios de caso de religiones hiperreales no son un fenómeno específico del siglo XXI. El caso más temprano apareció en sociedades occidentales en los años cincuenta. Sin embargo, dejando a un lado el vampirismo,[57] con los estudios de caso que introduje en este capítulo tales como el de la Iglesia de Satán y de otros grupos de Neopaganos de la cultura popular, es secundario al trabajo espiritual. Estas religiones hiperreales del siglo XX tienen su espiritualidad —de alguna manera— definida independientemente de la cultura popular que se utiliza como fuente de inspiración secundaria. No hay espiritualidades en Lovecraft o en *Discworld*; al menos ahora hay una espiritualidad de *La Guerra de las Galaxias*. De hecho, en el Jedismo, las obras de *La Guerra de las Galaxias* de la cultura

[56] Véase A. Possamai, *Religion...*, *op. cit*.

[57] Este caso es muy ambiguo para tratarlo en este capítulo.

popular se utilizan como fuente directa de inspiración. Otra espiritualidad que tiene una cultura central popular a su sistema de creencias es el Matrixismo. Esta religión hiperreal se basa en la trilogía cinematográfica *Matrix* y asegura que tiene una historia que se remonta a cien años. A partir de un intercambio de *emails* con la persona que funge como secretaria del grupo, me dijo que el Matrixismo comenzó a finales de julio del 2004, que estuvo fuera de línea por la mayor parte del 2005 debido a que había recibido amenazas de muerte, y ahora está en línea en: http:/www.geocities.com/matrixism2069. Al navegar en su sitio, uno puede descubrir un enlace entre la Asociación Multidisciplinaria para Estudios Psicodélicos y la influencia del Matrixismo en el libro de Huxley *La puertas de la percepción*. Hay también paralelos con la fe de Baha'i para validar el aspecto religioso de la trilogía.

¿Cómo explicar lo que parece ser un cambio de utilizar la cultura popular como una fuente de inspiración (esto es, una fuente secundaria de inspiración) a tener una cultura popular que se apropió del trabajo espiritual en sí mismo (esto es, como fuente primaria de inspiración)? De acuerdo con mi exploración de los estudios de caso en la literatura y en la Internet, asumo que el catalizador para tal proceso es este medio. Hay ciertamente otros factores sociales que habrían causado este cambio, pero sin más investigación, este capítulo seguirá en silencio para ellos.

El uso de la Internet por la gente y los grupos religiosos se puede rastrear en los años ochenta.[58] Desde entonces, la forma de religión que se discute y practica en la Web ha pasado por una recurrente transformación. Karaflogka[59] estudió las varias tipologías de actividades religiosas y ha visto sus cambiantes concepciones al paso del tiempo siguiendo la Web en sí misma. Estos cambios se deben al hecho de que el ciberespacio ya no está reservado al especialista en informática sino que ahora incluso apoya (por lo menos para los que pueden tener acceso al hardware) un espacio social. Ella también distingue lo que llama la "religión en el ciberespacio" y la religión dentro del ciberespacio.

> A lo que llamo la "religión en el ciberespacio" es la información cargada por cualquier religión, Iglesia, individuo u organización, la cual también existe y se pueden alcanzar en el mundo fuera de línea. En este sentido, Internet

[58] H. Campbell, "Making space for religion in internet studies", *The Information Society*, vol. 21, 2005, pp. 309-315. Véase también este artículo para dar un buen repaso de literatura del campo de la religión en la Internet.

[59] A. Karaflogka, "Religious discourse and cyberspace", *Religion*, vol. 32, núm. 4, 2002, pp. 279-291.

> se utiliza como herramienta. "La religión dentro del ciberespacio", la cual yo llamo ciberreligión, es una expresión religiosa, espiritual o metafísica que se crea y existe exclusivamente en el ciberespacio, donde goza de un grado considerable de "realidad virtual".[60]

Empleando esta distinción, puede discutirse que cuando las religiones comenzaron en la Internet, tendieron a ser religiones en el ciberespacio.[61] Sin embargo, con la democratización del acceso a Internet y del uso de su capacidad máxima, las religiones en ciberespacio están emergiendo. Estas ciberreligiones, o en términos de Karaflogka, "Nuevos Movimientos Ciberreligiosos", son un fenómeno reciente e incluso existen y funcionan principalmente en línea, y pueden además movilizar a una gran parte de la población.

Las religiones hiperreales que usan la cultura popular como fuente primaria de referencia, tal como el Jedismo, son parte de estas ciberreligiones y son estudios de caso del crecimiento de estos nuevos movimientos ciberreligiosos. Hay así las fuentes en la sociología de la religión que explican la presencia de estas religiones hiperreales en la Internet, pero ninguna razón de cómo o por qué la cultura popular está siendo ahora usada como fuente primaria de referencia para la religión hiperreal en la Web.

La literatura de la investigación en estudios de los medios pudo proporcionar un elemento de la explicación. Jenkins[62] estudió el fenómeno participante de la cultura de *La Guerra de las Galaxias*, y aunque él no tratara el Jedismo, las fuertes semejanzas se pueden extraer de su investigación sobre la religión hiperreal. Jenkins descubrió en la Internet que los seguidores de *La Guerra de las Galaxias* emulan/parodian algunas de las historias de esa saga y crean su propio trabajo (por ejemplo, películas caseras, cuadros e historias). Por ejemplo, una base de datos de Internet para la producción de seguidores de la película tiene cerca de 300 películas producidas por aficionados de *La Guerra de las Galaxias*. Estos trabajos se fotocopian y/o se registran de cinta a cinta, se mandan vía (*snail*) *mail*, así no son solamente accesibles para alguna docena de personas, sino que se ponen en la Web que alcanzará "*logged-in*" mundial. Esto permite, para esta alternativa de los medios de producción, llegar a ser más visible en la principal corriente cul-

[60] A. Karaflogka, "Religious discourse…", *op. cit.*, p. 285.

[61] Todos estos primeros estudios de caso de este capítulo tienden a encajar en esta categoría.

[62] H. Jenkins, "Quentin Tarantino's Star Wars? Digital cinema, media convergente, and participatory culture", en D. Thorburn y H. Jenkins (eds.), *Rethinking media change: the aesthetics of transition*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2003.

tural. Esto abre la puerta a un tipo de creatividad que sea una alternativa al contenido dominante de los medios. Estos artistas/seguidores crean sus propias historias que podrían interpretarse por alguno como cuestionando la representación hegemónica de su cultura. Para reflejar este proceso amplificado por Internet y su circulación en línea, Jenkins utiliza el término "participante cultural". Los patrones de consumo de los medios profundamente alterados por una sucesión de la nueva media tecnológica, la cual le permite al ciudadano común participar en la anotación, la apropiación, la transformación, y la recirculación del contenido de los medios. La cultura participante refiere el nuevo estilo del consumismo que emerge en este ambiente.

Puede discutirse que la cultura participante también abarca a fanáticos religiosos hiperreales. Ellos tienen ahora la capacidad de discutir sus trabajos espirituales sobre la Internet y compartirlos con otros; algo que habría sido difícil de lograr a tal grado con el uso de una fotocopiadora. De hecho, la Internet permite que la gente lo utilice como vehículo para compartir con el mundo la construcción de sí mismo (en las fotografías y las biografías). Algunas de ellas incluyen su opinión sobre la espiritualidad.[63] Esto puede atraer a la otra gente hacia estas espiritualidades idiosincrásicas de una manera que en los tiempos del preinternet no habría sido posible. Y de hecho, esta forma de ayuda no estaba disponible al principio de la segunda parte del siglo XX que consideró la cultura popular usada en un nivel secundario para las religiones hiperreales. De hecho, la Iglesia de Todo el Mundo, la Iglesia de Satán y el Neopaganismo utilizan la cultura popular como coadyuvante a su religión. Considerando que con las religiones hiperreales del siglo XXI, y como parte de la cultura participante, la cultura popular se puede utilizar para sentir bien al héroe principal, que es la religión en sí misma. El Jedismo y el Matrixismo han llegado a ser formas de espiritualidad en sí mismas, contrario a las historias de Lovecraft y de Robert Heinlein que son una fuente de inspiración para otra espiritualidad. Por supuesto, uno no debe negar el hecho de que algunas personas pudieron haber intentado en el pasado utilizar la cultura popular como fuente primaria de inspiración; sin embargo, no he encontrado ningún rastro de esto en mi investigación. La cultura quizá participante en la Internet permitirá que estas religiones hiperreales emerjan en un futuro próximo.

[63] M. Smith, "Strands in the Web: Community-building strategies in online fanzines", *Journal of Popular Culture*, vol. 33, núm. 2, 1999, pp. 87-99.

Quisiera así sostener que con el advenimiento de Internet y el auge de la cultura de la participación, las religiones hiperreales han permitido que la cultura popular pase de ser secundaria a ser central en su trabajo espiritual.

Mientras que Jenkins discute sobre la cultura participativa de *La Guerra de las Galaxias*, la Web ha permitido regresar a un tipo de gente-comprensiva de la creatividad que estaba presente antes de la Revolución industrial. Antes de ésta, las narraciones tradicionales, las leyendas, los mitos y las baladas fueron construidos a lo largo del tiempo, como la gente los iba transformando para agregar más significado a su propia preocupación. Pero con la Revolución industrial, la cultura llegó a ser privatizada y con derechos de autor. Esto, con el tiempo, fue llevado a las corporaciones para controlar "su" propiedad intelectual y así imponer a la población en general a ser consumidores solamente, más que participantes de la cultura también. Jenkins describe este fenómeno durante este tiempo industrial:

> La producción en masa de la cultura ha desplazado en gran parte la vieja cultura popular, pero hemos perdido la posibilidad de mitos culturales para acrecentar los nuevos significados y asociaciones en un cierto plazo, dando por resultado sólo a las versiones autorizadas (o esfuerzos en el mejor de los casos, esfuerzos corporativos controlados de rescribir y "actualizar" los mitos de nuestros héroes populares). Nuestras emociones e inversiones sociales en cultura no han cambiado de puesto, pero las nuevas estructuras de la propiedad disminuyen nuestra capacidad de participar en la creación y la interpretación de esa cultura.

Como en el caso de la cultura del fanático o seguidor, los fanáticos de *La Guerra de las Galaxias* pueden ahora participar en la formación y la discusión de la cultura de *La Guerra de las Galaxias* vía el uso de la Internet, de la misma manera en que la cultura popular se preservaba antes de la Revolución industrial. Volviendo a las religiones hiperreales, las semejanzas se pueden dibujar fácilmente con la teología popular que se caracteriza generalmente por la descentralización, los sistemas orales de las liturgias, los sistemas de creencia dinámicos y sincréticos, y el liderazgo basado-consensual.[64] Se necesita investigar más para comparar y para poner en contraste la teología popular con religiones hiperreales, pero ya es suficiente decir que con el advenimiento de la Internet, el aspecto popular de religiones hiperreales que está en la Web se

[64] J. Houk, "Anthropological theory and the breakdown of eclectic folk religions", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 35, núm. 4, 1996, p. 447.

fincó y ha dado una oportunidad a la gente de crear una religión por fuera de la cultura popular y mejor aún, para compartirla en línea con la gente inclinada a ser propietaria de la religión y de la espiritualidad atrofiada. Este proceso, al parecer, ha permitido que los hiperreligiosos utilicen la cultura popular como fuente primaria de inspiración y que compartan sin reserva su trabajo espiritual con la comunidad en línea. Como parte de este proceso, expresan su religión en el ciberespacio y son completamente parte de estos nuevos movimientos de ciberreligiosos.

Prácticas de sacralización en sectores populares en Argentina

*Eloísa Martín**

* Universidad de Brasilia, Brasil.

¿Un caso más de religiosidad popular?

En la galería 24, del cementerio de Chacarita en la ciudad de Buenos Aires, decenas de personas visitan a una mujer, muerta hace más de diez años, cada fin de semana. Regularmente, otras tantas viajan a rendirle homenaje en el lugar de su muerte, a poco más de cien kilómetros de la capital argentina, donde le erigieron un santuario. Algunas de esas personas, además, se reúnen para recordarla en clubes de seguidores.

Gilda nació en 1961 con el nombre de Miriam Alejandra Bianchi, en el seno de un hogar de clase media. Fue maestra jardinera y se casó, a los 18 años, con un pequeño comerciante, con quien tuvo dos hijos. En 1990, decidió comenzar a trabajar como cantante en un género improbable para una mujer de clase media: la cumbia.[1] Luego de intentos fallidos en bandas femeninas, eligió el nombre de Gilda para lanzarse como solista y en apenas cuatro años grabó cuatro álbumes. Murió el 7 de septiembre de 1996, en un accidente automovilístico cuando viajaba para dar un espectáculo, y con ella, otras seis personas, entre las cuales estaban su madre y su hija. En los años que siguieron a su muerte, la presencia de Gilda creció en visibilidad

[1] La cumbia nace en Colombia, en la segunda mitad del siglo XIX y se instala en Argentina en la década de 1960, alcanzando su auge entre finales de la década del ochenta y mediados de la del noventa. Esto no significa que el género fuera adoptado por todos los sectores sociales: el discurso hegemónico establece una categoría dominante que homogeniza y estigmatiza a la cumbia con el término *bailanta*. Bailanta define no sólo un conjunto de géneros musicales, sino a los espacios donde esa música es ejecutada y bailada. Adjetiva, a su vez, a la estética, a los productos mediáticos (programas de TV, revistas, emisoras de radio) y a las personas que adhieren a ella, como grotesca, humorística, picaresca, vulgar y grosera. De este modo, la cumbia ha sido considerada, a partir de la mirada dominante, como algo de poca calidad.

en el espacio público y fue objeto de decenas de notas periodísticas y libros sobre su vida, inspirando programas especiales de televisión, tres documentales y dos proyectos para filmar largometrajes. Al mismo tiempo, el relato de milagros, los altares públicos y domésticos, las peregrinaciones al santuario, las relaciones de reciprocidad que las personas establecen con ella, la celebración en torno a su tumba en los aniversarios de su muerte, la clasificarían rápidamente —demasiado rápidamente, quizá— como una santa popular.

Sin embargo, los datos empíricos nos enfrentan a un inconveniente: no existe unanimidad respecto a la definición del estatus de Gilda. Quienes la visitan en el cementerio o en el santuario la definen como "*ángel*", "*princesa*", "*santa*", "*mejor amiga*", "*almita*", "*un muerto como cualquier otro*". Más allá de la polifonía inherente a cualquier fenómeno de culto, el caso de Gilda nos propone una ventaja heurística: las tensiones y conflictos propios de cualquier fenómeno de devoción, que para nuestro caso aparecen con mayor claridad, pues aún no encontraron modos de consolidarse ni por medio de "tradiciones" que consagran las prácticas repetidas, ni por algún tipo de institucionalización. Así, tanto la clasificación que nomina el estatus del ser en cuestión como a las relaciones que en torno de éste se constituyen (de devoción, de promesa, de *fanismo*, de amistad, etc.) permanecen relativamente indefinidas y las negociaciones, abiertas. De este modo, el caso de Gilda nos permite relativizar la existencia de una ontología sagrada inamovible, al tiempo que se reconoce que Gilda participa de una textura diferencial del mundo-habitado.

Será la confluencia entre este caso específico y la discusión de la bibliografía de las últimas dos décadas[2] nuestro punto de partida para una revisión

[2] Aun cuando, en lo que sigue, refiera mis argumentos principalmente a la producción bibliográfica argentina, las referencias temáticas y las perspectivas teóricas también pueden encontrarse en la producción de otros países y regiones. Cristián Parker en *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1993, y en "Perspectiva crítica sobre la sociología de la religión en América Latina", en Alejandro Frigerio (org.), *Ciencias sociales y religión en el Cono Sur*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993, pp.123-150, analiza la producción latinoamericana en su conjunto. María Massolo, en "El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa: perspectivas recientes", en Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi (orgs.), *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, pp. 101-119, lo hace comparando bibliografía latinoamericana y europea. Renzo Pi Hugarte ("Los estudios sobre religión en el Uruguay", en A. Frigerio, *Ciencias sociales… op. cit.*, pp. 93-122), Rubem César Fernandes ("'Religiões Populares': uma visão parcial da literatura recente", *Bib. O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*, núm. 18, São Paulo, 1984, ANPOCS/Cortez Editora,) y Manuel Mejido ("The illusion of neutrality: Reflections on the term 'Popular Religion'", *Social Compass*, vol. 49, núm. 2, 2002, pp. 295- 311) hacen lo propio con la producción bibliográfica de Uruguay, Brasil y Estados Unidos, respectivamente. Para una revisión exhaustiva de la bibliografía argentina, ver Eloísa Martín, "Aportes al concepto de 'religiosidad popular': una revisión de la bibliografía argentina", en María Julia Carozzi y

crítica del concepto de religiosidad popular. Poco caso se le ha prestado a la advertencia planteada por Fernandes[3] que, al analizar la bibliografía brasileña, afirma que religiosidad popular: 1) es un concepto demasiado amplio, comportando diferencias regionales y variaciones según tradiciones religiosas; 2) no es un término émico y se presenta como ajeno a su objeto, pues no sólo nadie se identifica como "practicante de religión popular", sino que la designación oscila entre la acusación y la admiración; 3) es utilizado con sentidos diversos, que no siempre coinciden, refiriendo a veces a la mayoría, otras al "pueblo" o, aun, en negativo, indicando lo que no pertenece a la jerarquía eclesial.

Autores como Pace, Levine y Oliveira también han señalado las dificultades planteadas por las definiciones de religiosidad popular y han propuesto algunas salidas. Una posible solución es la que el propio Fernandes[4] sugiere, a partir de una combinación entre el eje de análisis horizontal —que privilegia el igualitarismo y la existencia de un "ecumenismo popular"— y el eje vertical —basado en la oposición "dominante-erudito/dominado-popular"—. Pace identifica la religiosidad popular con las prácticas autónomas, subjetivas y emocionales —independientemente de las atribuciones de clase y contraponiéndolas a las "formas oficiales para la producción de lo sagrado"—.[5] Levine, por su parte, atendiendo a las configuraciones de religión y poder, encuentra en la religiosidad "de base" una nueva perspectiva para leer "desde abajo" el patrón de relaciones institucional-popular y los cambios religiosos y culturales.[6] Mientras que Oliveira intenta resolver las dicotomías mencionadas entendiéndolas como "oposiciones dialécticas".[7] Sin embargo, ninguno de ellos proporciona una respuesta totalmente satisfactoria a las controversias colocadas por el concepto porque sus discusiones dan por sentada una noción de religión —definida implícitamente como un dominio autónomo con funciones y normas específicas— y giran en torno al adjetivo *popular* —como algo diferente de lo mayoritario, de lo

---

César Ceriani Cernadas (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Biblos/ACSRM, Buenos Aires, 2007, pp. 61- 86.

[3] Rubem César Fernandes, "'Religiões Populares': uma visão parcial da literatura recente", *op. cit.*, pp. 238-273.

[4] *Ibidem*.

[5] Enzo Pace, "New paradigms on Popular Religion", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 64, núm. 1, p. 8.

[6] Daniel H. Levine, *Popular Voices in Latin American Catholicism*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 11-14.

[7] Pedro Ribeiro de Oliveira, "Adeus à Sociologia da Religião Popular", *Religião e Sociedade*, vol. 18, núm. 2, Río de Janeiro, 1997, p. 45.

institucionalizado y/o lo hegemónico—, planteando repetidamente definiciones dicotómicas. Escapar de caracterizaciones dualistas, como afirma Fabian,[8] es prácticamente imposible cuando se refiere a lo "popular", pues la idea supone siempre una confrontación, un antagonismo. Considerando que las prácticas de los sectores populares (al igual que las de los demás estratos sociales) surgen de grados relativos de libertad, poseen, así, una relevancia y una funcionalidad que no se limita a lo meramente resistencial: "[...] tienen un valor político porque no se acomodan al deber ser, pero no surgen de un proyecto de contestación aunque lo ejerzan".[9] De este modo, aun cuando las relaciones de poder sean parte fundamental en la definición del adjetivo popular y del tramo de la realidad que intenta describir, quizás en situarnos sobre este eje de análisis radique la principal dificultad a la hora de construir un concepto de religiosidad popular con un grado de abstracción suficiente que lo vuelva una herramienta útil para el análisis.[10] Propongo, entonces, que una salida de los obstáculos colocados por las definiciones consolidadas de religiosidad popular puede encontrarse, quizá, si nos concentramos en el primero de los términos, esto es, si prestamos atención a cómo se define —implícita o explícitamente— *religión* y *sagrado* en los sectores populares.[11]

De acuerdo con Asad, no sería posible valernos de una definición previa y universal de religión "[...] no sólo porque sus elementos y relaciones constitutivas son históricamente específicos, sino porque su definición es en sí misma el producto histórico de un proceso discursivo".[12] De esta manera, si la religión es producto de un proceso discursivo y, tal como plantea Latour,[13] es necesario desubstancializar e historicizar el concepto que existe en el régimen de imposibilidad que hace a la Modernidad, se vuelve necesario

[8] Johannes Fabian, *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*, Charlottesville/Londres, University of Virginia Press, 1998, p. 34.

[9] Daniel Míguez y Pablo Semán, "Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales", en Daniel Míguez y Pablo Semán (eds.), *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 15.

[10] En este sentido, la elaboración de definiciones operacionales de religiosidad popular (estrategia adoptada por algunos autores) adaptadas a cada objeto de investigación, no sólo no resuelven los problemas planteados por el concepto, sino que los profundizan, abonando una especie de sentido común académico que acaba dificultando el análisis, sea oscureciendo la variabilidad de prácticas presentes en cada contexto empírico, sea haciendo cada caso algo tan específico que acaba volviendo superflua la utilización del concepto.

[11] Entendemos por "sectores populares" a la porción de la población con menor nivel de participación en las categorías de poder, de ingreso y de prestigio definido según los criterios hegemónicos.

[12] Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 29.

[13] Bruno Latour, *Jamais fomos modernos*, Río de Janeiro, Editora-34, 1994.

analizar las prácticas —designadas como "religiosas" desde lugares empíricos específicos— a partir de los flujos que dan integridad a la red que organiza lo social y que son constituidas por las múltiples prácticas nativas. La ambigüedad en la definición del estatus de Gilda y, por lo tanto, del par complementario de quienes se relacionan con ella ("*devotos*", "*fans*", "*amigos*", "*deudos*", "*promeseros*", "*seguidores*", "*gilderos*") nos enfrenta a un primer desafío; para los nativos, "sagrado" y "religión" no son necesariamente homólogos ni la extensión del primero se limita a la del segundo. Hay, por ende, un "sagrado" posible por fuera de la "religión" y, en el caso de los llamados cultos populares, por fuera del par "santo/devoto", sin que ello implique ningún demérito —en el sentido de ser versiones falsas, menores o incompletas de algo "puramente religioso"—.

El segundo desafío al concepto es fruto de una lectura crítica de la producción académica sobre el tema. He clasificado las principales perspectivas desde las cuales se ha analizado la religiosidad popular en tres grupos. El primero identifica la religiosidad popular con la religiosidad del "pueblo", presentándola en un eje de análisis vertical, donde aparece en el polo "dominado", mientras que la Iglesia, el Estado o la burguesía capitalista aparecen como "dominantes". El segundo conjunto coloca su foco en las "funciones" que la religiosidad popular cumple en los sectores más pobres de la población, es decir como un modo de lidiar con situaciones de carencia educativa, material y espiritual. Un tercer grupo de trabajos propone la existencia de "otra lógica" para analizar fenómenos religiosos en las clases populares, no como un modo de resistencia a la dominación ni como una forma de lidiar con las carencias, sino valorando su acción creadora.

Por último, y a modo de conclusión, propongo una cuarta lectura que, partiendo de una mirada crítica sobre el concepto de religión, retoma los aportes de la bibliografia analizada, los problematiza y plantea la necesidad de un abordaje procesual que considere a lo sagrado como una textura diferencial del mundo-habitado, al mismo tiempo reconocida en su autonomía y creada por la agencia humana.

La persistencia de una matriz católica

Partiendo de una matriz católica, caracterizada por una perspectiva dualista, basada en la rígida separación entre sagrado y profano, algunos autores

han definido religiosidad popular en contraposición binaria con la Iglesia y con los sectores dominantes, describiendo las prácticas a las que, al mismo tiempo, procuran "encauzar" y "purificar". De hecho, estos autores describen y analizan específicamente casos de "catolicismo popular", y no de religión o religiosidad popular, definiéndolo como moralmente neutro, ritualístico, utilitario. Elementos y gestos devocionales ajenos al canon católico son considerados como "supersticiones" o "sobrevivencias" de tipo "folclórico"; como desviaciones "del sentimiento religioso que lleva a crearse obligaciones falsas, temores infundados o confianza en cosas vanas".[14]

El análisis de estos autores católicos se caracteriza por la ambivalencia entre un "romanticismo" que aprecia las expresiones de la religión popular como un reservorio de valores positivos que deben ser preservados de la "*contaminación*" proveniente de la "*sociedad de consumo*" y de la "*modernidad*", y un "iluminismo" que impone un distanciamiento con las prácticas rituales populares y afirma la necesidad de la mano eclesial para purificar, guiar y educar.

Si bien, como apuntan Soneira y Frigerio,[15] estos estudios —llevados a cabo por autores católicos y sacerdotes, con objetivos pastorales— fueron producidos mayoritariamente entre los años 1960 y 1989, es posible encontrar esta perspectiva aún en la actualidad. Aunque con una mirada crítica sobre la jerarquía eclesial, los trabajos que componen la colección de Dri participan de esta perspectiva. Para este autor, los santos[16] pueden clasificarse, según la utilización que les den los sujetos, como "símbolos" o como "fetiches", de los cuales sólo los primeros tienen una función benéfica, al permitir al sujeto proyectarse en ellos, mientras que los demás sólo refuerzan situaciones de dominación. Para Dri, la "fe en el símbolo [San Cayetano o la Virgen de Itatí, por ejemplo] es fe en sí mismos, en su fuerza, en cuanto unido al símbolo".[17] El principal inconveniente que plantea esta interpretación es que niega la lógica nativa, sobreimprimiéndole un enfoque teórico

[14] Aldo Büntig, *El Catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 1/Sociológico*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 1969, p. 41.

[15] Jorge Soneira, "Sociología y Pastoral en el Catolicismo Argentino", en Alejandro Frigerio (ed.), *Ciencias Sociales... op. cit.*, pp. 31-45; y Alejandro Frigerio, "Los estudios sociológicos sobre religión en la Argentina: desarrollo y tendencias actuales", en Alejandro Frigerio (ed.), *Ciencias Sociales y..., op. cit.*, pp. 14-30.

[16] Es necesario dejar en claro que, en adelante, utilizaré el término "santo" para referirme de forma genérica a cualquiera de los seres extraordinarios o divinos que integran el panteón de los sectores populares, sean éstos canonizados o no, incluyendo aquí también a las advocaciones de la Virgen y a los muertos milagrosos.

[17] Rubén Dri, *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003, pp. 10 y 20.

valorativo que clasifica a los devotos en "alienados" o "sujetos", en los que sólo estos últimos tendrían la capacidad de ver en los santos, símbolos que les permitan trascenderse. En contraste, como veremos más adelante, la agencia humana es condición excluyente para la acción de los santos, al tiempo que es al santo al que el devoto le debe y le agradece el favor recibido.

La influencia del catolicismo en los estudios sobre religiosidad popular no se ha limitado a los intereses pastorales de algunos autores. En el caso de los estudios sobre devociones populares en Argentina, han sido privilegiadas nociones de raigambre católica, no apenas porque, como apunta Carozzi,[18] se atribuye a una tradición religiosa católica la emergencia del culto a los difuntos, en cuanto santos, sino por el lenguaje en que sus interpretaciones se formulan. Las devociones se analizan en términos, más o menos procesuales, de "santificación", calcado del patrón de canonización de la Iglesia que, en la mayoría de los casos, no siempre es sintónica con la experiencia nativa y acaba por teñir los análisis.[19] La propia idea de la muerte trágica como propiciadora, por medio del sufrimiento, de la "santificación", tiene una raíz cristiana que no siempre es posible constatar empíricamente, porque muchas veces los dones son atribuidos en vida. En este sentido, no es la muerte la que "santifica" a los difuntos, pues para los nativos "cualquier muerto" es capaz de obrar en el mundo de los vivos (esto es, entre otras cosas, "hacer milagros"), sin por ello volverse "santo".[20] Tomando distancia de los análisis referidos, en el último acápite volveremos sobre una definición de sacralidad que puede originarse por caminos que no niegan, pero que van más allá de la muerte trágica-purificadora.[21]

[18] María Julia Carozzi, "Revisitando *La Difunta Correa*: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América", *Revista de Investigaciones Folclóricas*, Buenos Aires, INAH, 2005.

[19] Si bien es posible pensar, siguiendo a Otávio Velho, en una cultura bíblica presente en Argentina, la escasa e irregular presencia eclesial, especialmente en el interior del país durante el siglo XIX, vuelve necesaria una mayor y más detallada etnografía que dé cuenta de lo que parecería ser apenas una declaración de principios, quizá, más acorde con una preconcepción de algunos intelectuales de Argentina como un país netamente católico, que una constatación extraída de observaciones basadas empíricamente.

[20] Las posibles "causas" de la santidad no representan una cuestión polémica para los nativos, pues, para ellos, los dones no necesitan más justificación que su uso apropiado y "justo". En lugar de preguntarnos por una ontología de lo sagrado, me parece más fértil analizar las prácticas de sacralización, sobre las que volveré al final de este artículo.

[21] Desarrollo este argumento en otro lado (*No me arrepiento de este amor. Devoción popular, cultura fan y prácticas de sacralización de Gilda*, Buenos Aires, Prometeo, 2008). Por otra parte, Freitas, analizando el culto de bandidos sanguinarios en un cementerio brasileño, da cuenta de que hay algo más que la muerte trágica, que hay algo en la *vida* del santo que por exceso, por trasgresión, lo vuelve sagrado. *Cf.* Eliane Freitas, "¿Cómo nace un santo en el cementerio? Muerte, memoria e historia en el Noreste de Brasil", *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, vol. 9, núm. 9, 2007, pp. 57-90.

Esta perspectiva resulta de una tendencia más generalizada en la producción académica argentina, que concentra sus esfuerzos en considerar a la Iglesia católica como un actor sociopolítico ineludible en el país. Investigaciones de cuño histórico[22] han dado cuenta de cómo la Iglesia, generalmente aliada al Estado, busca (y en algún sentido, consigue) imponerse como fundamento de la identidad nacional, catolizando al propio Estado. Estos estudios, que apuntan a la relevancia política que se le atribuye a la Iglesia, analizan las estrategias oficiales para mantener y ampliar sus bases socioculturales, apoyándose en los diferentes gobiernos, pero siempre apelando al Estado como interlocutor y contraparte.[23]

Una salida posible para este callejón sería la sugerida por autores como Carozzi y Losada,[24] de ampliar y diversificar la perspectiva de matriz católica en los análisis, incluyendo las cosmologías afro o indígenas, tan válidas como la católica y hasta posiblemente más ricas para el análisis de la diversidad y las jerarquías de los seres sagrados.[25] Considero, sin embargo, que la propuesta de Carozzi y Losada involucra dos riesgos: polarizar en una nueva denominación —cuyas dificultades han sido señaladas por Brandão y Velho,[26] entre otros— o deslizarla hacia el sincretismo, donde la porosidad entre las "religiones" no acaba ni con el énfasis denominacional (en la búsqueda del componente "original" por detrás de la "máscara"), ni con una lectura segmentada de fenómenos que empíricamente exceden las clasificaciones analíticas rígidas.

[22] Fortunato Mallimaci "Iglesia, Estado y Sociedad en la Argentina: desde la caída del peronismo hasta la caída del peronismo (1955-1976)", en Abelardo Soneira (comp.), *Sociología de la Religión*, Buenos Aires, Fundación Hernandarias-Editorial Docencia, 1996, pp. 167-182; Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996; Eloísa Martín, "La Virgen de Luján: el *milagro* de una identidad nacional católica", *Imaginário*, núm. 6, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2000; entre otros.

[23] Coincidiendo con Carozzi, es posible pensar que parte de ésta superrepresentación de estudios sobre la Iglesia Católica y su relación con el Estado responda a una táctica para legitimar un objeto de estudio en el contexto de unas ciencias sociales que consideran a la religión como un tema marginal.

[24] María Julia Carozzi, "De los santos porteños", *Sociedad y Religión*, núm. 3, 1986, pp. 58-65; y Flora Losada, "Discurso religioso andino. Retórica y visión del mundo", en Flora Guzmán, Alberto Alabí, Flora Losada y Miguel Espíndola, *Entre el cielo y la Pachamama*, San Salvador de Jujuy, Unidad de Investigación Lingüística y Literatura (UILL)/Universidad Nacional de Jujuy, 1996, pp. 85-108.

[25] Es notable, en las publicaciones argentinas, la ausencia de estudios sobre umbanda dentro de la literatura clasificada de "religiosidad popular": estos trabajos son catalogados, en general, como parte de las "religiones afro-brasileñas", reforzando la perspectiva catolicocéntrica del análisis sobre religión en los sectores populares.

[26] Carlos Rodrigues Brandão, *Os deuses do povo. Um estudo sobre a religião popular*, São Paulo, Brasiliense, 1980; y Otávio Velho, "El cautiverio de la Bestia", en A. Grimson, G. Lins Ribeiro y P. Semán (eds.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo Latinoamericano*, Buenos Aires, Prometeo, 2004, pp. 409- 442.

La influencia del paradigma de la modernidad

> *"Gilda: Te pido a vos, por medio de ti a la Virgen de Luján, para que ilumine en especial a mi familia y a nuestro pueblo argentino. En especial a nuestros políticos. Y que nos ayude a salir pronto de la crisis que nos afecta a todos, en especial a los pobres."*
> (Mensaje dejado en la tumba de Gilda, 23/03/02)

Para algunos analistas, la devoción a Gilda, junto con la de otros difuntos milagrosos, entraría dentro de una supuesta "ola" de canonizaciones que habría tenido lugar en Argentina durante el final de la década de los noventa[27] y que serían efecto de los vaivenes económicos sufridos por una amplia parcela de la población. Esta perspectiva relaciona a la religiosidad popular con su "función" respecto de los segmentos más pobres de la población, generalmente en un contexto urbano. Evaluada como resultante de situaciones de pobreza, las prácticas religiosas operarían como una forma de lidiar con situaciones de carencia educativa, material y/o espiritual frente a la ausencia de las insitituciones que se entienden como responsables de satisfacerlas, Estado e Iglesia, respectivamente. Siguiendo una concepción weberiana que divide al mundo moderno en esferas diferenciadas de actividad, la religión vendría a resolver, para esta perspectiva, los problemas —a falta de hospital público, se recurre a los curanderos— o sería el resultado de las deficiencias de otras esferas —porque la educación pública, laica, gratuita y obligatoria falló en sus objetivos, aparecen las creencias en los muertos milagrosos, en la cartomancia o en los cultos afrobrasileños—. Y esta presencia de lo religioso no católico en las esferas seculares es considerada errónea e indeseada. Se diagnostica, al mismo tiempo, dentro de la esfera religiosa, que el catolicismo sufre hoy, debido a sus propios errores o fallas, la creciente presencia de los Nuevos Movimientos Religiosos. Esta perspectiva comparte con la anterior un enfoque catolicocéntrico y construye sus explicaciones partiendo de un pasado hipotético en el cual el catolicismo habría sido la

[27] Hacia el final del siglo xx, Argentina atraviesa por una situación de caos social y deterioro institucional. El gobierno de Fernando de La Rúa cae en diciembre de 2001 y, en seguida, es remplazado por una seguidilla inédita de presidentes que renuncian poco después de tomar el cargo. Elegido por la Asamblea Legislativa el 2 de enero de 2002, asume la presidencia Eduardo Duhalde quien convoca a elecciones y le pasa el mandato, en mayo de 2003, a Néstor Kirchner, quien gobierna hasta finales de 2007.

religión monopólica. Sin embargo, como muestra Frigerio,[28] no son presentados datos empíricos que sustenten dicha premisa y un pasado estereotipado es construido en función de probar la novedosa pluralización religiosa y el crecimiento de un nuevo mercado religioso.

"Marginalidad" y "necesidades básicas insatisfechas" son motivos que refuerzan "el interés por lo sagrado" en los sectores populares,[29] en un contexto en el que el Estado y los partidos políticos aparecen deslegitimados y el "monopolio católico" es contestado. Para esta perspectiva, "[...] las grandes Iglesias resultan incapaces en la actualidad de establecer únicamente el universo de sentido que dé respuestas a las demandas de los sujetos".[30] En esta línea, santos populares, peregrinaciones, curanderos o los nuevos movimientos religiosos aparecen como respuestas "[...] a las situaciones de angustia, privación y desesperanza que viven varios sectores sociales".[31] En la misma línea, autores como Dri y Lozano entienden la religiosidad popular como banderas de reclamos o resistencia, frente a la dominación capitalista, al poder del Estado o al control eclesial, imponiéndole un significado a las prácticas que difícilmente aparezca en términos nativos y volviendo la religiosidad popular un epifenómeno, una función derivada de necesidades políticas, económicas o, aun, espirituales. Al contrario, ni una etapa de "crisis" ni situaciones estructurales de privación nos dicen sobre la especificidad del culto a los santos. Sólo una perspectiva modernocéntrica —en donde la religión o la "creencia" aparecen cuando la razón falla— podría hacernos pensar que los sujetos sólo "en última instancia" recurren a las religiones para otorgar sentido y/o resolver situaciones de pérdida, luto o desesperanza. Como afirma Semán, en la experiencia de los sectores populares: "[...] cualquier éxito y cualquier tropiezo envuelven inmediatamente una dimensión de la realidad que es lo sagrado, Dios, lo sobrenatural, las fuerzas ocul-

[28] Alejandro Frigerio, "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina", en M. Carozzi y C. Ceriani (eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Biblos-ACSRM, 2007, pp. 87-116.

[29] Verónica Giménez y Juan Esquivel, "Las creencias en los barrios, o un rastreo de las identidades religiosas en los sectores populares urbanos del Gran Buenos Aires", *Sociedad y Religión*, núm. 14/15, Buenos Aires, 1996, p. 126.

[30] Juan Esquivel *et al.*, *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2002, p. 35.

[31] Fortunato Mallimaci, "Prólogo", en Juan Esquivel *et al.*, *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes,* Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2002, p. 29.

tas. Estos no son la última respuesta ni el resultado del descarte, sino una variable siempre presente".[32]

Más que las rupturas temporales o las crisis, son las continuidades geográficas las que, de acuerdo con Carozzi,[33] demarcan las diferencias entre "escenas santificadoras" —qué hace de quién un santo o no—. Así, no habría más santos o, aun, santos con características diferenciales en las postrimerías de los noventa, que durante todo el siglo xx o aun, el siglo xix. Entre los mensajes registrados en la tumba de Gilda[34] en 2002 se verifica la presencia de ruegos específicos "*por la patria*" o "*por Argentina*", que desaparecen por completo en 2003 y 2004, momento en que se registra una mayor estabilidad económica e institucional. Como planteo en otro lugar,[35] la crisis que se arrastra por casi 25 años y estalla en Argentina a fines de 2001, aparece más como un motivo de ruego a los santos que como una variable que incida en algún tipo de crecimiento en la devoción. Como otras catástrofes, la "crisis económica" aparece como la cuestión del momento a ser resuelta y no implica cambios ni aumento en las prácticas de religiosidad *per se*: al contrario, permite ver que éstas persisten en el tiempo, adaptándose a los motivos del momento histórico.

Dentro de este grupo de trabajos, pero no sólo aquí, es recurrente la separación entre "creencia" —que es homologada a discurso y éste, a su vez, a dogma católico— y "práctica", entendida como la aplicación de esos dogmas o el "contraste" con ellos. Los trabajos que adoptan esta separación,[36] generalmente, se basan en el concepto de religión de Geertz, entendido como un sistema de símbolos que genera disposiciones prácticas, y de la división que este autor realiza entre religión "pura" y "aplicada", homologada una vez más a la oposición entre "creencias" y "prácticas". Esta división parte no sólo de

[32] Pablo Semán, "Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea", *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, año 3, núm. 3, acsrm, Porto Alegre, 2001, pp. 56-57.

[33] Maria Julia Carozzi, "Revisitando *La Difunta Correa*: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América", *Revista de Investigaciones Folclóricas*, Buenos Aires, inah, 2005, y "Antiguos difuntos y difuntos nuevos: las canonizaciones populares en la década del '90", en Daniel Míguez y Pablo Semán (orgs.), *Entre santos, cumbias y piquetes...*, *op. cit.*

[34] Durante 2002 registré 354 mensajes, entre cartas, pequeñas notas, poemas y dibujos. La mayoría de las cartas solicitan algún beneficio para sí o para otros y giran en torno a la combinación de pedidos, promesas y favores concedidos.

[35] Eloísa Martín, *No me arrepiento de este amor. Devoción popular, cultura fan y prácticas de sacralización de Gilda*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

[36] Verónica Giménez y Juan Esquivel, "Las creencias en los barrios…", *op. cit.*, y Juan Esquivel *et al.*, *Creencias y...*, *op. cit.*

opciones ideológicas o teóricas, sino también de la forma en que los datos que dan cuerpo a los análisis han sido colectados y de la utilización preferencial de la entrevista como herramienta para ello.

Lejos de ser una preocupación nativa, la separación entre la regla, el dogma y el comportamiento sólo representa un problema en la perspectiva de quienes escriben las reglas (la Iglesia) o de algunos analistas cuyos presupuestos son afines, si no al catolicismo, sí a una definición de religión de matriz católica. Siguiendo lo planteado por Carozzi,[37] esta separación no derivaría, apenas, de los límites que impone el uso exclusivo de esta o cualquier otra herramienta de recolección de datos, sino de los deslizamientos entre "creencia" y "discurso" que, en gran medida, yace bajo esa preferencia por la entrevista y que confiere al discurso la cualidad de volverse representante de una "interioridad" con que el entrevistado se identificaría, dando cuenta de una "verdad" inaccesible de otra manera. Esta tendencia se verifica, también, en la multiplicidad de análisis que se focalizan sobre agentes y discursos más o menos institucionalizados y no sobre las "experiencias" de los sujetos y sus interacciones. En contrapartida, trabajos de cuño etnográfico, como veremos en el punto siguiente, dan cuenta de que, para los nativos, el dogma (si no es ignorado) tiene una presencia ubicua en las prácticas cotidianas.

El reconocimiento de "otra cosmo-lógica"

Para la perspectiva que analizaremos en este acápite, es posible atribuir a lo sagrado el origen y la resolución de los problemas de cada día y, en este sentido, los pedidos y las promesas que los devotos realizan a los santos deben ser entendidos dentro del abanico de sus opciones cotidianas. En lugar de considerar las relaciones de devoción como supersticiones folclóricas o como respuestas a situaciones de carencia, esta perspectiva afirma la necesidad de valorar las prácticas religiosas en los sectores populares en su acción benéfica creadora, cuya lógica cultural presupone la inmanencia y la superordinación de lo sagrado en el mundo. Dicha lógica ha sido definida por Duarte como "mentalidad cosmológica", por Fernandes como "realismo mágico", por Parker como "otra lógica", mientras que Sanchis la denominó "lógica pre-moderna", Oliveira, "religión cósmica" y, más recientemente,

[37] "Creencias: lo que no es cuerpo para las ciencias sociales de la religión", *Religião e Sociedade*, vol. 22, núm. 1, Río de Janeiro, 2002, pp. 77- 91.

Semán, "visión cosmológica popular".[38] Estos autores comentan que (lejos de ser excepcional) la presencia activa de los santos, los difuntos, Jesús o la Virgen en el mundo es ordinaria, permanente y necesaria. Dicha agencia es posible dentro de un arreglo donde, como afirma Duarte,[39] los planos de la Persona, la Naturaleza y lo Sobrenatural entran en íntima conexión, donde no existe un desmembramiento de lo profano y lo sagrado.

El reconocimiento de esta visión o mentalidad cosmológica en los sectores populares apunta al menos a cinco elementos que nos permiten examinar parte de los desafíos que ambas perspectivas previas no consiguen resolver, desde sus definiciones de religiosidad popular, al enfrentarse al material empírico: 1) la religiosidad popular no se define necesariamente en contraposición a lo institucional: sus prácticas se establecen en espacios donde existe conflicto, pero también negociación e intercambio; 2) lejos de entenderse como resultado de supersticiones o de ser solicitados para resolver situaciones de crisis, los milagros son entendidos como eventos regulares y no extraordinarios; 3) la supuesta incongruencia entre creencias y prácticas religiosas y la interpretación de los tránsitos denominacionales como ecumenismo o afiliaciones religiosas múltiples; 4) la falta de relación —y a veces antagonismo— entre la moral dominante y la religión hegemónica y algunas prácticas devocionales; 5) la incómoda presencia de la religión en las esferas seculares. Me detendré brevemente en cada uno de estos elementos.

1) Esta perspectiva rompe con la división entre religiosidad popular e Iglesia institución como eje de análisis, permitiendo superar uno de los obstáculos del concepto de religiosidad popular, al considerarlo fuera de la dicotomía institucional/popular. Las prácticas religiosas de los sectores populares, desde esta perspectiva, acontecen de un modo interdependiente de la Iglesia y de los sectores dominantes. El testimonio de Claudio, presidente

[38] Luiz Fernando Dias Duarte, *Da vida nervosa em as classes trabalhadoras urbanas*, Río de Janeiro, Graal, 1986, p. 243; Rubem César Fernandes, "'Religiões Populares': uma visão parcial da literatura recente", *Bib. O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*, núm. 18, ANPOCS/ Cortez Editora, São Paulo, 1984, p. 116; Cristián Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 192; Pierre Sanchis, "De la cantidad a la cualidad: Cómo detectar líneas de fuerza antagónicas de mentalidades en diálogo", *Etnografías Contemporáneas*, vol. 3, núm. 3, 2007, pp. 45-84; Pedro Ribeiro de Oliveira, "Adeus à Sociologia da Religião Popular", *Religião e Sociedade*, vol. 18, núm. 2, Río de Janeiro, 1997, p. 49; y Pablo Semán, *A "fragmentação do cosmos": um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*, tesis de doctorado en Antropología Social, Universidade Federal de Río Grande do Sul, Porto Alegre, 2000; respectivamente.

[39] Luiz Fernando Dias Duarte, *Da vida nervosa..., op. cit.*, p. 248.

de uno de los clubes de seguidores de Gilda, ilustra cómo estas interrelaciones entre la institución eclesial y las prácticas devocionales se llevan a cabo:

> ¿Sabes lo que me molesta? Que la traten a Gilda como si fuese Dios o la Virgen, que lleven todo para el lado de la religión. Y después [los medios] vienen y te preguntan por los milagros, por santa Gilda… ¡Esto no tiene nada que ver con la religión! Después sale todo eso por televisión y la Iglesia la discrimina por todo lo que sale en los medios... después [los sacerdotes] no quieren hacerle misa ni venir a bendecir la tumba...

La frase precedente incorpora varios supuestos, en los que no voy a detenerme ahora. Quiero, sí, rescatar la cuestión de la necesidad de excluir a Gilda de la "*religión*" que tiene, para Claudio, al menos dos implicaciones sintónicas. Por un lado, en Argentina, existe una identificación casi sinonímica entre "religión" e "Iglesia católica": ajena al panteón de santos canonizados y a cualquier mediación o apropiación institucional, Gilda "*no tiene nada que ver*" con la Iglesia y difícilmente pueda ser asimilada a cualquiera de sus definiciones o gestos devocionales. Es en ese sentido que Claudio, como seguidor, enfatiza que "*Gilda no tiene nada que ver con religión*". Pero, por otra parte, considerar a Gilda como "*santa*", a contracorriente de la opinión de la Iglesia, es arriesgarse a excluirla del acceso a las posibilidades benéficas que están bajo la tutela eclesial (la misa y las bendiciones) y, en el límite, arriesgarse a demonizarla. Así, en este como en otros casos de devociones populares, se le reconoce a la Iglesia y a sus sacerdotes el hecho de ser portadores de una fuerza benéfica o de un poder protector a los cuales es posible acceder por medio de bendiciones, de oración, de misa, del agua bendita, del acceso al templo o de la simple presencia de un cura en el lugar.

Los estudios agrupados en esta perspectiva dan cuenta de que muchas de las manifestaciones de la religiosidad popular no son totalmente ajenas a la presencia de alguna institución religiosa, y que estas relaciones acontecen de modos mucho más complejos que los de dominación/resistencia. Vemos entonces que es posible y necesario pensar la religiosidad popular no exactamente por fuera ni contra la Iglesia, sino teniendo lugar en un espacio interno, de negociación y conflicto, sí, pero donde los intercambios acontecen.

2) Desde esta perspectiva se afirma que es posible atribuir a lo sagrado el origen y la resolución de los problemas diarios. En este sentido, la acción de los santos es considerada como la posibilidad, el permiso, la ayuda —menos extraordinaria que necesaria— para que las cosas buenas pasen y las malas

dejen de pasar. Los pedidos y las promesas dirigidos a los santos son parte del abanico de las opciones cotidianas, la mayoría de los cuales refieren a acontecimientos triviales que podrían solucionarse por caminos no religiosos:

> Sí, vos vas a San Cayetano, le pedís trabajo, mañana no te va a venir el trabajo acá. Si vos no vas a buscar, no vas a tener trabajo. Entonces, a Gilda vos le pedís trabajo y no te va a aparecer el trabajo. Si no lo vas a buscar, no te va a aparecer... Con trabajo o con lo que le pidas, si uno no pone voluntad, ¡ni por más que le pidas a Dios! O sea, también está en uno... (Entrevista con Daniel, 24 años)

Como afirma Fernandes, "las promesas normalmente no piden al santo cambiar el mundo, terminar con la muerte o hacer que el río mude su curso. No se dirigen a las 'leyes' de la existencia. Se ocupan, antes, de las inseguridades a que están sometidos los individuos o los grupos específicos en situaciones concretas".[40] Es en la colaboración mancomunada entre santos y humanos que los milagros son posibles como parte de un orden natural y racional, y no como algo excepcional, como una explicación que se presenta cuando otras teorías fallan.

3) Los santos populares, pero también los canonizados, no necesariamente acompañan el modelo de virtud católica. Si, por un lado, los santos no se vuelven modelos morales para sus devotos, por otro, son capaces de ofenderse y de actuar incluso contra éstos si las promesas no son cumplidas, si se les falta el respeto o si las reglas de etiqueta son quebradas. Así, Mariela entretenida en las mieles de su nueva pareja, olvidó el compromiso tomado, lo cual provocó que Gilda le quitara el novio que anteriormente le había ayudado a encontrar:

> ...te pido perdón mil veces porque sé de corazón que nunca cumplí con lo que te prometí. Te suplico que me perdones y que sepas que yo estaba pasando por un momento o una vida diferente hermosa, dulce y de repente sólo pensaba en eso y no me daba cuenta todo lo que perdía... [...] ...te pido por favor, sacame este sufrimiento, devolveme a mi gran amor. (Carta fechada el 07/9/2002)

A algunos santos se les adjudica un celo mayor respecto a la exigencia en el cumplimiento de las promesas o el respeto a las interdicciones: Santa Rita

[40] Rubem César Fernandes, "'Religiões Populares': uma visão parcial da literatura recente", *op. cit.*, pp. 46-47.

(que "*así como te da, te quita*"), el Gauchito Gil y San La Muerte, así como la Difunta Correa, pueden hacer justicia, tomar lo que concedieron o, aun, castigar al devoto quitándole algo tan valioso como la vida de un hijo, si hay una trasgresión. Gilda no necesariamente exige grandes sacrificios. Por eso, si accede al pedido, no se le puede fallar, porque tampoco perdona: quien da con generosidad puede quitar con crueldad, pero ningún devoto ve en ello algo "malo", sino una muestra de justicia. De este modo, lo "*justo*", lo "*mejor para mí*" no remite necesariamente a conceptos de la ley dominante o de la moral católica definida a priori, sino a un entramado de reciprocidades donde lo "*bueno*" y lo "*malo*" también son integrados a la relación devocional. Al mismo tiempo, y como a otros santos, a Gilda se le solicitan favores en diversas áreas de la vida, pero no todos los pedidos se hacen de modos que la moral dominante consideraría válidos, ni siempre el tipo de pedido se encuadra dentro de lo legal o lo moralmente "bueno". Si, como afirma Bataille,[41] el cristianismo reduce lo sagrado a lo infinitamente bueno y a Dios y, equipara las fuerzas destructivas, lo impuro, el mal y lo demoníaco con la ausencia de Dios, relegándolo, así, a la esfera de lo profano; la perspectiva que rescata la "otra lógica" nos muestra cómo, en las prácticas cotidianas, la polivalencia retorna a lo sagrado: los santos no hacen solamente "el bien", como podríamos entenderlo en el sentido cristiano de amor al prójimo como a sí mismo, o en el sentido cívico de "mis derechos terminan donde comienzan los del otro"; sino que se les puede pedir "justicia" y felicidad individual, aunque ello implique, directa o indirectamente, afectar o dañar a terceros.

4) Las afiliaciones religiosas —la pregunta insistente sobre la "identidad" o la "pertenencia" religiosa que aparece repetidamente en los trabajos que se agrupan en las dos perspectivas precedentes— adquiere, aquí, otro sentido. Para la mentalidad cosmológica, las fuerzas de lo sagrado tienen una potencia real en el mundo, que es anterior a cualquier religión. Las religiones tienen una dimensión histórica y humana y, por ello, son todas sagradas: inclusive Dios puede aparecer como un producto secundario, histórico y de factura humana.[42] De este modo, es posible que las diferentes denominaciones sean integradas y compatibilizadas, sin que ello implique afiliación múltiple ni ecumenismo. Las religiones son, para esta lógica, todas sagradas —jerárquicamente sagradas, con poderes específicos, aunque algunas de

[41] Georges Bataille, *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1997.
[42] Eloísa Martín, *No me arrepiento de este amor, op. cit.*

ellas tendrían un acceso mayor o más específico a las fuerzas de lo sagrado, o al menos lo utilizarían más ostensivamente. Así, sin importar la pertenencia religiosa, el pentecostalismo sería, como afirma Semán,[43] una religión a la cual recurrirían "los que tienen problemas". De este modo, en lugar de considerar la mayor presencia de Iglesias evangélicas o de Cultos afrobrasileños en el espacio público, un síntoma de la pérdida del monopolio católico, es posible entenderlo como arreglos que responden a lógicas que preceden a las denominaciones.

5) Dentro de esta perspectiva, en diversos trabajos se revela que, en las prácticas cotidianas, los límites entre las diferentes esferas de actividades parecen disolverse, dando cuenta de las interfaces entre religión y música, etnicidades, danza, economía, política y hasta psicoanálisis. Así, para definir religiosidad popular, entonces, no basta con referirla, por oposición o por omisión, a la Iglesia, a sus dogmas o a cualquier otra denominación. Antes, es necesario analizar las prácticas nativas —designadas como "religiosas" desde lugares empíricos específicos— a partir de los flujos que aportan integridad a la red que organiza lo social y que nos permitan dar cuenta de esos "híbridos" de religión, política, etnicidad, música, género, etc., como formas específicas de experiencias de lo sagrado, donde la comunicación entre esferas es la norma y no la excepción. Una masculinidad definida por la combinación indisoluble entre las fidelidades a Gilda y a un club de futbol, complejidad que implica ser diputado de un bloque parlamentario evangélico, poder dedicarle a la Virgen danzas y cantos seculares o, aun, considerar que un santo pueda curar la depresión, son sólo algunos ejemplos. En estos casos, la tensión que se establece entre "religión" y "no religión" suele resolverse analíticamente de dos maneras: o bien se *religiociza* lo no religioso, convirtiendo, por ejemplo, a la música y la danza en elementos rituales, considerándolas como peculiaridades religiosas de un cierto grupo, o bien, se las trata como particularidades *culturales* propias de una determinada región. Una tercera posibilidad es sostener dicha tensión, guardando la definición de esferas separadas que, aun pudiendo ser relacionadas mediante hibridaciones o transversalidades, mantienen una cierta identidad —a partir de límites, funciones, normas—. En este sentido, la cuestión que se plantea es si continúa siendo analíticamente útil mantener la división entre esferas de actividades —aun cuando los contactos o las transversalidades entre ellas

[43] Pablo Semán, *A "fragmentação do cosmos"*... *op. cit*., p. 180.

sean señaladas— cuando las observaciones empíricas demuestran que ellas nunca aparecen aisladas y que la manutención de definiciones previas y claramente delimitadas de política, religión o arte se vuelve una tarea de Sísifo. Retomaremos esta pregunta en el acápite siguiente.

Como hemos visto, los aportes de esta perspectiva teórica nos permiten salir de las falsas díadas polares (popular/institucional, popular/dominante) que atraviesan gran parte de la bibliografía sobre religiosidad popular, al analizar las peculiaridades que la mentalidad cosmológica adquiere en las prácticas cotidianas. Sin embargo, esta perspectiva podría hacernos caer en una homogeneización de la experiencia religiosa, aun cuando sea en téminos de "otra lógica", diferente de la dominante y favorable en su originalidad. En este sentido, el riesgo que se corre es doble: por un lado, al referir a un único horizonte de sentido —el cosmológico, la "otra lógica"— tiende a reducirse la producción académica a "[...] fórmulas repetitivas que rápidamente se agotan en el relato estandarizado de las promesas realizadas y de las gracias recibidas"[44] perdiendo de vista las peculiaridades que adquieren, en las prácticas específicas, los lazos que unen a los seres humanos con los santos. Por otro lado, si bien es importante evitar una mirada eurocéntrica para fenómenos locales, es necesario tener cuidado para no provocar un deslizamiento hacia un culturalismo que postule una "cultura latinoamericana" reificada, cuyo acervo alimentaría las distintas versiones regionales y nacionales, y en el que cada uno de los "casos" analizados constituirían, apenas, variaciones de dicha cultura.

Las prácticas de sacralización

Frente a las tres perspectivas precedentes, es necesario volver aquí a la cuestión colocada al inicio de este artículo, o sea, las dificultades que una definición implícita de religión imprime al concepto de religiosidad popular.

Tal como fue presentado en el acápite anterior, las prácticas llevadas a cabo por los sujetos de los sectores populares, si no niegan la especificidad diferencial de lo "sagrado" (aun cuando no necesariamente lo denominen de este modo), nos muestran que lo que los autores del primer y segundo grupo diferencian, separan y clasifican como "sagrado" y "profano", coexis-

[44] Rubem César Fernandes, "O Peso da Cruz", *Religião e Sociedade*, vol. 15, núm. 2-3, Río de Janeiro, 1990, p. 107.

ten y se combinan de modos bastante más flexibles que los identificados por ellos. Y si bien las lecturas que identifican una perspectiva cosmológica dan cuenta de las interrelaciones entre esferas, de las transversalidades y de la comunicabilidad entre los mundos "de abajo" y "de arriba", es posible dar un paso más hacia un abordaje que no sustituya un dualismo por otro[45] y que, como plantea Velho,[46] consiga aprehender dicha especificidad diferencial no como discontinuidad, ruptura u oposición, sino en las pequeñas diferencias en un mundo continuo. Lo sagrado, entonces, puede ser definido como una textura diferencial del mundo-habitado que se activa en momentos diferenciales y específicos y/o en espacios determinados y que, lejos de existir de manera abstracta o con un contenido universal, es reconocido y *actuado* por los nativos en diferentes situaciones: en las discontinuidades geográficas, en las marcas diferenciales del calendario, en las interacciones cotidianas, en gestos ordinarios y en acciones rituales.

Así, propongo entender los gestos comprendidos bajo el concepto de religiosidad popular en términos de *prácticas de sacralización*: los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos en dicha textura diferencial del mundo-habitado.

Frente a las dificultades del concepto de religión, hablar de lo sagrado posee de inicio, al menos tres ventajas heurísticas: *a*) no tiene las connotaciones de esfera y, como afirma Demerath,[47] no ha sido afectado por el paradigma moderno de la secularización; *b*) mantiene un carácter moralmente ambiguo —no se lo confunde con el bien absoluto ni basa su legitimidad en un conjunto de normas éticas—; *c*) no necesita acudir a adjetivos o complementos para designar prácticas distintas a las dominantes, como en el caso de la "religiosidad popular".

Ahora bien, al de lo sagrado podrían oponérsele reservas similares a las señaladas para el concepto de religión: las definiciones clásicas establecidas por Durkheim, Otto y Eliade se construyen sobre un modelo dualista que circunscribe lo sagrado a un orden radicalmente Otro, interdicto a lo profano. Y ahora no hablamos de esferas, sino de géneros de naturaleza distin-

[45] *Cf.* Otávio Velho, "Globalização: Antropologia e Religião", en Ari Oro y Carlos Steil (orgs.), *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 43-62.

[46] Otávio Velho, "Is Religion a way of knowing?", Conferencia presentada en el seminario Ways of Knowing: Perspectives on the Generation of Knowledge and Forms of Engagement, St. Andrews University-Centre for the Anthropological Study of Knowledge and Ethics (caske), 2005.

[47] N. J. Demerath III, "The varieties of sacred experience: finding the sacred in a secular grove", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 39, núm. 1, 2000, pp. 1-11.

ta, de heterogeneidades absolutas, donde el tránsito entre ambos implica la sacralización de uno o la profanación del otro.[48] Para Otto,[49] lo sagrado es universal, independiente de la agencia humana y producto de la combinación de la razón pura (en el sentido kantiano) y de elementos no racionales, sentimentales, que se experimentan frente al objeto numinoso. Eliade retoma lo desarrollado por Otto y refuerza la dicotomía sagrado/profano a partir del concepto de hierofanía: "La manifestación de algo 'completamente diferente', de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo 'natural', 'profano'."[50]

Sin embargo, "sagrado", aquí, utilizado como adjetivo, no designa una institución, una esfera o un sistema de símbolos, sino heterogeneidades reconocibles en un proceso social continuo en un mundo significativo, y por ello, no "extraordinario" ni radicalmente otro. Así, es posible entender las prácticas de sacralización en términos de lo que Latour denomina *fe(i)tiche*: "[...] esos seres descolocados, que nos permiten vivir, esto es, pasar continuamente de la construcción a la autonomía sin jamás acreditar en una ni en la otra. Gracias a los fe(i)tiches, construcción y verdad [así como construcción y realidad] permanecen sinónimos".[51] A partir de la propuesta de Latour, no perdemos de vista la cuestión de la agencia humana directa, activa, constitutiva, ni de la posible transitoriedad del estatus de "sagrado" (cualquiera que sea el contenido específico que adquiera), reconociéndole a los seres, lugares y tiempos sagrados, tanto el origen humano como su autonomía.[52]

Hablar de prácticas de sacralización nos permite, entonces, *a*) evitar las concepciones dualistas que dividen en sagrado y profano y definen lo popular en contraposición a lo institucional, lo oficial o lo dominante; *b*)

[48] Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Diálogo Abierto, 1995, pp. 33-37.

[49] Rudolph Otto, *Lo santo. Sobre lo racional e irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

[50] R. Otto, *op. cit*., p. 19. Véase también Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Editorial Labor, 1994. Más recientemente, Catherine Clément y Julia Kristeva (en *O Feminino e o Sagrado*, Río de Janeiro, Rocco, 2000, p. 38) retoman el concepto kantiano de lo sublime, para describir lo sagrado como un orden de otra naturaleza que mantiene su "esencia" en cuanto se mantiene separado, interdicto.

[51] Bruno Latour, *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, Bauru/SP, EDUSC, 2002, p. 55. Traducción mía.

[52] Sería posible cuestionar, en este punto, por qué no utilizo directamente *fe(i)tichización*, en lugar de *prácticas de sacralización*. Mi opción radica en que, para Latour, fe(i)tiche puede aplicarse a todas las actividades humanas (B. Latour, *op. cit*., p. 46), no sólo a las referidas a los dioses, lo cual le restaría las implicaciones específicas que los santos adquieren en este proceso.

elude el innatismo apriorístico de las definiciones clásicas, focalizando en los procesos y no en ontologías; *c*) permite acceder a los "híbridos", que no son tales: las prácticas nativas combinan "religión" con política, arte, música, economía, de formas que exceden al modelo modernocéntrico de división en esferas; *d*) vuelve visibles los conflictos, no únicamente entre la Iglesia y los laicos, sino en el propio núcleo de las prácticas de sacralización: así, no es necesario descartar los casos que no se adecuan al modelo clásico de devoción ni imponerles definiciones o lógicas ajenas; *e*) designa una práctica específica (lo que es diferente a afirmar que "todo es religión"), pero no abstracta: su contenido es definido por los nativos.

Pensar en términos de prácticas de sacralización renueva las posibilidades para un campo de estudios que, centrado en una relación devocional caracterizada sobre todo por las relaciones de reciprocidad entre santos y devotos, parecía agotado, lo que abre un nuevo abanico de posibilidades para el análisis.

La persistente influencia de las religiones indígenas en los acontecimientos sociopolíticos en Zimbabue*

*James L. Cox***

*Traducción del inglés de Daniel Gutiérrez Martínez.
**School of Divinity-Universidad de Edimburgo, Reino Unido.

En este artículo abordo el dinámico papel de las religiones indígenas en el Zimbabue contemporáneo, examinando la manera en que fueron utilizadas, particularmente por los veteranos de guerra, para justificar la a veces violenta apropiación de tierras agrícolas comerciales a finales de los noventa. Para proporcionar el fondo esencial y entender estos acontecimientos, describiré cómo la organización socio-religiosa tradicional está inscrita en la historia de los diferentes estados zimbabuenses desde el siglo XI, antes de describir brevemente los acontecimientos que dieron lugar a la independencia de Zimbabue en 1980. Después ligo estas descripciones históricas y socio-religiosas para explicar por qué las religiones indígenas desempeñaron un papel tan crítico en las guerras de la liberación zimbabuense contra el colonialismo, y por qué persisten como fuerzas potentes que motivan el proyecto actual de restablecimiento de la tierra. En el proceso, estoy consciente de que cualquier estudio de la religión en Zimbabue está sujeto al error de una simplificación excesiva, puesto que hay variaciones fundamentales en el país, dependiendo de si la investigación se centra sobre todo en funcionamientos locales religiosos o regionales. Particularmente, en las partes del norte y del noreste de Zimbabue, la atención religiosa se dirige hacia *mhondoro*, o espíritus territoriales, que son llamados cuando la gente hace frente colectivamente a amenazas importantes tales como sequía, peste y guerra.[1] Cuando las religiones indígenas están restringidas a las situaciones locales, se ve a la gente que está involucrada en gran parte en los asuntos que conciernen a los espíritus de los ancestros de la familia, o *midzimu*, que llevan la responsabi-

[1] Michael F. C. Bourdillon, *The Shona Peoples. An ethnography of the contemporary Shona, with special reference to their religion*, Gweru, Zimbabwe, Mambo Press, 1997, p. 279.

lidad directa de la salud, de la estabilidad de la comunidad, de rituales del nacimiento, de la unión y de la muerte, y de las relaciones con las aldeas vecinas. En estos casos, las variaciones de creencia y práctica llegan a ser menos pronunciadas que aquéllas entre cultos regionales. Acontecimientos recientes, comenzados por veteranos de guerra que ocupaban granjas de blancos, han reconfigurado la relación tradicional entre el *mhondoro* y el *midzimu* de maneras a veces inesperadas.

Historia de los estados zimbabuenses y su relación con mitos cuasi históricos

La historia precolonial del Shona ha sido reconstruida en gran parte gracias a fuentes orales e investigaciones arqueológicas, y hasta cierto punto, por un estudio de relaciones lingüísticas entre grupos vecinos. Las tradiciones orales contienen a menudo narraciones cuasi históricas o legendarias, referentes a las migraciones de antepasados originales. En consecuencia, las tradiciones contienen mitos dirigidos a autentificar las demandas de diversas líneas de autoridad. Al forastero, tales mitos pueden parecerle históricos y constantes, mientras que su función de legitimación significa que los cambios de las historias son según el clan que demanda el derecho de gobernar. Este punto ha sido subrayado por Bourdillon,[2] que observa que "[...] las tradiciones orales son normalmente contadas de nuevo solamente para un propósito específico", y así aquellos en el poder recitan esas secciones de su historia oral "la cual sirve para sus propósitos propios". En todos los casos, la religión, como dispositivo para autentificar las diferentes interpretaciones de la tradición, continúa ocupando un papel fundamental al invocarse a los espíritus de sus antepasados en apoyo a una interpretación particular de la historia oral.

La evidencia arqueológica sugiere que bantú-hablantes gradualmente emigraron a las regiones del norte de África meridional, alcanzando lo que es ahora Zimbabue alrededor del siglo II d. C. Bourdillon[3] afirma que es inverosímil que los bantú-hablantes desalojaran por la fuerza a las bandas de los cazadores-recolectores que vivían en la región, y que con toda probabilidad, gradualmente los absorbieron dentro de sus economías agrícolas y pastorales. El historiador zimbabuense D. N. Beach señala que hay un poco de duda de

[2] *Ibid*., p. 4.
[3] *Ibid*., p. 7.

que los pueblos bantú-hablantes se movieran dentro de la planicie de África Central desde el Norte, cerca del siglo II d. C. Él basa esta conclusión en el análisis de las lenguas bantúes y en resultados arqueológicos en la región del río Tokwe, en la actual provincia Masvigo, donde se ha descubierto cerámica que data de alrededor del año 180 d. C., que es consistente con la utilizada por otro grupo establecido en los albores de la Edad de Hierro.[4] La evidencia arqueológica sugiere que estos primeros pueblos combinaban varios métodos de subsistencia, y que desarrollaron instrumentos agrícolas de hierro. Bourdillon observa que alrededor del año 1000 de nuestra era, un nuevo grupo de hablantes bantúes se trasladó al área,[5] hecho confirmado por Beach quien cita como evidencia "[...] la limpia quiebra entre la tradición de la cerámica y las economías de grupos de las primeras y tardías Edad de Hierro".[6]

Kingsley Garbett,[7] que condujo la investigación en el norte de Zimbabue durante los años sesenta, afirma que el Korekore, un pueblo de habla shona que vive a lo largo de la escarpada ribera del río Zambezi, conceptúa las regiones "como territorios rituales autónomos", subdivididos según "antiguos e inmutables" límites. Los linderos se consideran como antiguos e inmutables porque se han establecido y se han contado de nuevo en los mitos de origen del pueblo. Garbett cita una versión del mito[8] que describe cómo los Korekore, bajo la dirección de los hijos de los antepasados fundadores, Mutota, conquistaron al pueblo de Tavara que vivía en la tierra que rodea la región de Dande a lo largo del río Zambezi. Según la leyenda, Mutota había viajado en busca de la sal de una tierra indefinida en el Norte, llamada Guuruswa (Tierra de la hierba alta) hacia el valle de Zambezi. Como él se acercaba al borde de la escarpada ribera, fue prevenido de que había alcanzado su destino por sus hijos, secreto que lo colocó en "místico peligro", resultando finalmente en su muerte. Justo mientras moría, él prohibió que su cuerpo se enterrara, a menos que uno de sus hijos tuviera cópula sexual con su hija Nehanda. Su hijo, Nebedza, durmió con su hermana Nehanda, un acto del incesto que hizo a la tierra abrirse milagrosamente para recibir el cuerpo de Mutota. En su investigación, Garbett descubrió que los territorios rituales

[4] D. N. Beach, *The Shona and Zimbabwe 900-1850. An outline of Shona history,* Gweru, Zimbabwe, Mambo Press, 1980, pp. 8 y 12.

[5] M. F. C. Bourdillon, *op. cit.*, p. 7.

[6] D. N. Beach, *op. cit.*, p. 19.

[7] Kingsley Garbett, "Disparate regional cults and a unitary field in Zimbabwe", en R. P. Werbner (ed.), *Regional Cults*, Londres, Nueva York y San Francisco, Academic Press, 1977, p. 61.

[8] *Ibid.*, p. 66.

fueron nombrados después de los primeros fundadores del Korekore, tales como Nehanda y Nebedza, ligando así el cuidado para el bienestar de la gente que directamente estaba en la línea genealógica ancestral real.[9] Para David Lan, la versión del mito de la fundación es similar al contado de nuevo por Garbett, aunque él agregue que cada hijo de Mutota, excepto Nebedza, rechazó "realizar este acto prohibido" y por esta razón Nebedza, el más joven, heredó "la posición de su padre como jefe del linaje".[10]

Garbett explica que según la tradición oral, cuando Nebedza y el resto del clan de Mutota llegaron al valle de Zambezi, la región estaba bajo el control de los jefes de Tavara, cuya autoridad ritual fue legitimada por "poderosos seres ctónicos, entre los cuales se hallaban Dzivaguru y sus hijos Karuva y Musumua Nyamukokoko así como el guardián de este último, Chimombe".[11] Estas historias identifican claramente a los Korekore como los invasores y retratan así a Mutota y Nebedza como los antepasados de la fundación del Korekore en la tierra de Tavara. En este sentido, como Lan observa, los descendientes de Mutota "poseen la tierra" como conquistadores, no como "los autóctonos que siempre habían vivido ahí".[12] Beach confirma que, puesto que la historia de migraciones de una tierra llamada "Guruuswa" está desparramada, debe de existir una cierta verdad histórica detrás de las tradiciones orales que involucran a los movimientos de pueblos en la tierra. Agrega que todavía existen algunos sobrevivientes del estado de Mutapa, que son hablantes Shona conocidos como Tavara, y que afirman haber precedido a los grupos locales de "Guruuswa". Concluye: "Hay un poco de duda de que ellos [los Tavara] depredaron la dinastía Mutapa, quienes efectivamente les dan una larga historia".[13] En la mitología Korekore, a la que Garbett se refiere como los "seres *ctónicos*", es esta la razón por la que son distinguidos de los jefes ordinarios de Tavara. Los jefes fueron conquistados y pudieron ser asesinados por medios ordinarios, pero los seres ctónicos debieron ser sometidos por poderes místicos o ser aplacados por ofrendas destinadas a dirigir sus energías hacia la protección de los invasores. Con el tiempo, las actividades rituales en honor de los seres ctónicos fueron reducidas al mínimo o absorbidas en las tradiciones ancestrales dominadas por

[9] *Ibid*., p. 62.

[10] David Lan, *Guns and rain. Guerrillas and spirit mediums in Zimbabue*, Londres y Berkeley, James Currey-University of California Press, 1985, p. 76.

[11] K. Garbett, *op. cit*., p. 66.

[12] D. Lan, *op. cit*., p. 19.

[13] D. N. Beach, *op. cit*., p. 64.

espíritus *mhondoro*. Garbett especula, por ejemplo, que la declinación del culto ctónico de Dzivaguru fue acompañado por el ascenso del culto a Mutota, al punto que para finales del siglo XIX, "[...] a los ancestros se les concedieron los poderes de los seres ctónicos, y los médium que los representaban llegaron a ser asociados con territorios fijos".[14]

Los shona se han caracterizados a través de su historia por mantener una organización social jerárquica. Beach describe esto como abarcar "[...] territorios gobernados y muchos de los cuales fueron a la vez subdivididos en territorios bajo el mando de subgobernantes y jefes de familia, cada uno hecho de un número de aldeas gobernadas de igual manera".[15] Esta manera típica shona de organización social persiste aún hoy, aunque haya sido modificada e influenciada bajo el dominio colonial y por interferencia de partidos políticos, particularmente a nivel de capitanías. Durante un áspero periodo entre los siglos XII y XVII, esta estructura jerárquica produjo un número de estados o de dinastías que tuvieron una amplia influencia política y económica sobre las regiones periféricas. La primera de éstas fue el estado de Zimbabue, con su característica arquitectura de piedra y edificios cónicos, que ganaron sustancial riqueza e influencia, en parte por el intercambio de mercancías con los comerciantes islámicos a lo largo de la costa del océano Índico. Hasta alrededor del año 1500, el estado de Zimbabue mantuvo control sobre una amplia área que se extendía desde lo que ahora es una parte de Botswana a través del conjunto de Zimbabue meridional, a la costa de lo que hoy es Mozambique.[16] Un segundo estado importante era Torwa, una extensión del estado de Zimbabue, aunque en una escala algo más pequeña, prosperando entre los siglos V y XVII. El estado de Torwa fue conquistado por otros pueblos Shona, los Rozvi, que creó el estado de Changamire, el cual controló una amplia área a través de Zimbabue meridional y central hasta mediados del siglo XIX. Beach observa que el término Rozvi fue utilizado originalmente por los portugueses al referirse a "los guerreros y partidarios de las leyes de Changamire del siglo XVIII".[17] En la región del norte, el estado de Mutapa ejerció una influencia de gran envergadura de los siglos XV al XIX, extendiendo ocasionalmente hacia el sur del río Zambezi y hasta las montañas del este a lo largo de la frontera actual con Mozambique. Según Beach,

[14] K. Garbett, *op. cit.*, p. 67.
[15] D. N. Beach, *op. cit.*, p. 36.
[16] Denis Berens (ed.), *A concise encyclopedia of Zimbabue*, Gweru, Zimbabue, Mambo Press, 1988, p. 6.
[17] D. N. Beach, *op. cit.*, p. 227.

lo que distinguió estas dinastías de grupos vecinos (y por lo tanto los llama estados) fue su habilidad "[...] para armar grandes ejércitos y exigir tributo o intervenir en la política de otros territorios sobre amplias distancias y por largos periodos".[18]

Beach observa que la historia registrada del pueblo Shona comenzó hacia fines del siglo XV, cuando el comerciante portugués, Diego de Alcácova, escribió sobre una guerra civil dentro del estado de Mutapa y enumeró los nombres de cinco gobernantes.[19] Bourdillon describe cómo el estado de Mutapa disminuyó gradualmente hasta que "[...] se convirtió en una colección perdida de jefaturas independientes, siendo forzadas sólo ocasionalmente a tributo a un poder particular Mutapa [jefe]".[20] No obstante, por cientos de años, los gobernantes del estado mantuvieron un papel importante, particularmente como punto de contacto con los comerciantes portugueses, los misioneros y los administradores coloniales. Bourdillon indica que el último jefe en utilizar el título Mutapa fue Chioko, que fue derrocado en 1917 por los portugueses. En las regiones del sur, las autoridades de Changamire del estado de Rozvi fueron destituidas por las invasiones nguni de Sudáfrica, que resultó de la fractura de las comunidades nguni de la fuerza militarista del rey zulú, Shaka, quien gobernó el estado Zulú entre 1818 y 1828. Al huir las comunidades nguni hacia el norte, conquistaron a varios pueblos en su trayecto, llegando finalmente a Zambia, Malawi y Tanzania. Estas invasiones, conocidas como el *mfecane* (una palabra en nguni, que significa "el cruce"), en palabras de Denis Berens, "[...] interrumpió los sistemas sociopolíticos existentes de gran parte del África meridional y central".[21] Las invasiones nguni llevaron finalmente al derrumbamiento del estado Rozvi en la década de 1840, con amplias áreas que fueron afectadas, incluidas las regiones ahora ocupadas en la zona oriental del sur de Zimbabue por el Manyika y el Ndau. En el sudoeste, los ndebele, un grupo nguni bajo la dirección de su jefe Mzilikazi, conquistaron a la población local y estableció un nuevo Estado, absorbiendo a los pueblos en torno a la cultura y lengua ndebele.[22]

[18] *Ibid.*, p. 36.
[19] *Ibid.*, p. 53.
[20] F. Bourdillon, *op. cit.*, p. 11.
[21] Denis Berens (ed.), *op. cit.*, p. 7.
[22] Stanlake Samkange, *Origins of Rhodesia*, Londres, Heinemann, 1968, pp. 6-14.

Antecedentes coloniales e independencia

Este antecedente de los estados shona a partir del siglo xi es importante de entender, particularmente a la luz de las narraciones míticas y cuasi históricas de los inicios del pueblo y de sus antepasados originales. Es también importante contar de nuevo brevemente los acontecimientos en la historia zimbabuense, lo que llevó bajo el dominio colonial, la Declaración de Independencia unilateral del gobierno blanco de Ian Smith en los años 1960-1979, y finalmente, el acertado establecimiento de un gobierno independiente de mayoría en los años ochenta. Por necesidad, simplemente esbozaré esta complicada historia, acentuando los puntos que sean esenciales para entender el programa actual de la redistribución de la tierra y cómo la religión desempeña un papel fundamental en ella. El periodo colonial en el país puede trazarse hasta Cecil Rodhes (1853-1902), empresario inglés que intentó ampliar su lucrativo negocio de explotación minera del diamante en Sudáfrica en la minería aurífera en las regiones ocupadas por el Shona y el Ndebele al norte. Por supuesto, los misioneros, los comerciantes y los exploradores precedieron a Rodhes en el área o colaboraron con él, famoso en la década de 1850, así como el misionero David Livingstone a lo largo del río Zambezi, y en las décadas siguientes con Thomas Baines, pintor que encontró oro en las regiones Shona mencionadas; el cazador de marfil Frederick Selous y el misionero y administrador colonial John Smith Moffat. Fue Rodhes, sin embargo, quien hizo los movimientos que dieron lugar a la demanda de colocación británica a la tierra que fue nombrada a partir de él.[23]

En 1889, la reina Victoria concedió a Rodhes una carta real para crear la British South Africa Company, como Berens explica, "para colocar y para explotar los recursos de la región y para hacerlos parte del Imperio Británico".[24] El año siguiente, acompañado por 500 fuerzas armadas, colonos británicos y afrikaners, Rodhes marchó de Sudáfrica a lo que ahora es Harare, en el centro de las mencionadas regiones Shona. Allí, en una pequeña colina, levantaron la Union Jack y reclamaron la tierra como colonia británica, nombrando a su nueva colonia Fort Salisbury. Los conflictos ya habían ocurrido entre Rodhes y los ndebele, cuyo rey, Lobengula, había sido timado en 1888 al firmar un tratado, llamado la Concesión de Rudd, que cedió

[23] D. Berens, *op. cit.*, pp. 8-9.
[24] *Ibid.*, p. 8.

eficazmente el control de su territorio a los colonos blancos.[25] La ley de Lobengula fue destruida, y su gente fue colocada en la tierra menos productiva, llamada el "Tribal Turst Lands", más tarde rebautizadas como "Áreas Comunales". Bond y Manyana describen los primeros acuerdos asegurados por los colonialistas a través de la región, teniendo el efecto de "[...] forzar a los campesinos africanos a salir de su tierra y meterlos en las minas, las granjas comerciales y las nacientes fábricas".[26] En 1896, la población negra empieza a resistir la expropiación de su tierra y otras injusticias que fueron impuestas por los colonialistas invasores. Primero, Ndebele movilizó un movimiento de resistencias, pero éste se expandió rápidamente a las otras áreas ocupadas por los shona. Bourdillon reporta que los pobladores blancos habían subestimado la oposición Shona y así fueron sorprendidos cuando se unieron con los levantamientos Ndebele y continuaron su oposición por meses después de que el pueblo ndebele fue vencido.[27] La serie de levantamientos de 1896-1897 son referidos ahora a lo largo de Zimbabue como el Primer Chimurenga, término traducido al principio como "la guerra de liberación".[28]

Bond y Manyana describen lo que llaman "una historia de desarrollo económico desigual" en Rodesia meridional durante la primera mitad del siglo XX. Ellos observan que como las empresas manufactureras crecieron tras la Segunda Guerra Mundial, las condiciones de vida de los "'trabajadores negros' continuaban siendo aplastantes", y fueron todavía peores por "la elaboración del estilo-*apartheid*", haciendo cumplir con eficacia las "zonas de pobreza y condiciones inferiores de vida".[29] En 1953, se creó una federación que unió Nyasaland (Malawi), Rodesia nororiental (Zambia) y Rodesia meridional (Zimbabue) en una sola nación, un movimiento apoyado por la minoría blanca en Rodesia meridional, pero rechazado en gran parte por la mayoría negra en cada país de la nueva federación. La resistencia negra durante este periodo fue esporádica, pero, en 1948, hubo una huelga general convocada para protestar contra la explotación del trabajador. Esto anticipó la formación del Congreso del Sindicato Meridional de Rodesia, en 1954, con Joshua Nkomo como su presidente. Durante la mitad y a finales de la

[25] Stanlake Samkange, *Origins of Rhodesia*, *op. cit.*, pp. 78-86.

[26] Patrick Bond y Masimba Manyanya, *Zimbabwe's plunge. Exhausted nationalism, neoliberalism and the search for social justice*, Scottsvillle, Sudáfrica y Harare, Zimbabue, University of Natal Press-Weaver Press, 2002, p. 3.

[27] F. Bourdillon, *op. cit.*, pp. 14-15.

[28] D. Berens, *op. cit.*, p. 9.

[29] P. Bond y M. Manyanya, *Zimbabwe's plunge*, *op. cit.*, p. 6.

década de 1950-1959, los movimientos políticos para la autodeterminación se desarrollaron por medio de la federación. Los primeros líderes nacionalistas en Rodesia meridional incluyeron a James Cherema, George Nyandoro y Edson Sithole, quienes formaron la Liga de la Juventud de la Ciudad en Salisbury, en 1955, un grupo formado en gran parte por campesinos jóvenes que habían venido a la ciudad en busca de trabajo.[30] En 1957, la liga de la juventud de la ciudad se combinó con el Congreso Nacional Africano Meridional de Rodesia (SRANC), que en 1961 fue rebautizado como Unión del Pueblo Africano de Zimbabue (ZAPU) bajo la dirección de Nkomo. Un año más tarde, fue prohibido por el gobierno y continuó en la clandestinidad. Las divisiones en la dirección sobre la estrategia apropiada de la oposición y las medidas cada vez más opresivas del gobierno, se desarrollaron dentro del ZAPU, dando por resultado la creación de otro movimiento más militante, que tomó el nombre de Unión Nacional Africana de Zimbabue (ZANU), entre cuyos líderes estaban Herbert Chitepo, Ndabaningi Sithole y Robert Mugabe. ZAPU seguía siendo fuerte en Bulawayo y otras áreas de Ndebele; con ZANU ganando influencia entre la población shona en Salisbury, las regiones centrales, y en las regiones del norte y del este del país. Encarcelaron a muchos de los nacionalistas del ZAPU y del ZANU, mientras que otros, como James Chikerema, que había sido vicepresidente del SRANC de Nkomo, fue a Tanzania a liderar al ZAPU en el exilio, mientras que Herbert Chitepo, que había sido un miembro fundador de ZANU, organizó el ZANU en el exilio desde su base en Zambia.[31]

En las elecciones de Rodesia meridional celebradas en noviembre de 1961, el partido nacionalista blanco, el Frente de Rodesia, llegó al poder, y exigió de inmediato a la Gran Bretaña su independencia. La política del nuevo gobierno, dirigida a establecer en gran parte un sistema del *apartheid* bajo un régimen blanco de minoría, ayudó para terminar con la Federación Centroafricana. Al mismo tiempo, los movimientos nacionalistas alcanzaban con éxito su clímax en Nyasaland y Rodesia meridional, culminando con la independencia de los Estados creados recientemente de Malawi y de Zambia en 1964. En 1965, el gobierno de Ian Smith, que había llegado a ser primer ministro el año anterior, bajo una creciente presión internacional para moverse hacia un gobierno de mayoría y al temer un movimiento nacionalista cada vez mayor, llamó ilegal la Declaración Unilateral de Independencia,

[30] Neil Parsons, *Focus on History. Book 2*, Harare, Zimbabue, College Press, 1985, p. 114.

[31] *Ibid*., p. 116.

instituyendo a una minoría blanca en Rodesia. Muchos líderes negros nacionalistas, incluyendo a Robert Mugabe y Joshua Nkomo, fueron encarcelados por el nuevo gobierno blanco; algunos como Mugabe, hasta por diez años.[32] El UDI fue rechazado por Gran Bretaña, que impuso sanciones ante el nuevo gobierno, pero éstas fueron evitadas en parte con las alianzas de Rodesia con Suráfrica y la África del Este portuguesa.

El inicio del Segundo Chimurenga, o la segunda guerra de liberación, oficialmente es seguido por un ataque ZANU contra las granjas blancas y a las fuentes de electricidad, el 29 de abril de 1969, cerca de la ciudad de Sinoia (actualmente Chinhoyi). El principio de la guerra en serio, ocurrió sin embargo, cuando el ala militar de ZANU, llamado Ejército de Liberación Nacional de Zimbabue Africano (ZANLA), condujo un ataque contra la granja Altena, localizada a 150 kilómetros al norte de Salisbury. Al mismo tiempo, el ejército ZAPU, el Ejército Revolucionario del Pueblo de Zimbabue (ZIPRA), funcionaba en las regiones occidentales del país. ZANU y ZAPU formaron una alianza llamada Frente Patriótico, la cual perseguía objetivos políticos y militares concentrados en asegurar un gobierno independiente de mayoría. A lo largo de los años setenta, la resistencia armada aumentó, con muchas fuerzas del ZANLA operando desde la frontera con Mozambique, que había obtenido su independencia en 1974 luego de que un golpe militar derrocó al gobierno portugués en Lisboa. Berens[33] reporta que de sus campos en Mozambique, los líderes de ZANLA llegaron a reclutar hasta mil voluntarios jóvenes por semana, quienes fueron entrenados en Mozambique, cruzaron la frontera y realizaron una campaña militar eficaz. Los acontecimientos en Mozambique detonaron una serie de negociaciones políticas, que dieron lugar a la liberación de muchos líderes nacionalistas de la prisión, incluyendo Mugabe. La primera tentativa de resolver la guerra se inició mediante negociación por Kenneth Kaunda, presidente de Zambia, que persuadió al primer ministro sudafricano, Peter Vorster, de reunir a líderes de Tanzania y de Malawi junto con representantes de ZANU y de ZAPU en negociaciones de paz, la primera que fue sostenida en Luanda en octubre de 1974. Éstos fallaron cuando Smith salió de una segunda serie de reuniones organizadas por Kaunda y Vorster en agosto de 1975.[34]

[32] D. Berens, *op. cit.*, pp. 265-266.
[33] *Ibid.*, p. 13.
[34] *Cf.* D. Berens, *op. cit.*, pp. 12-13, y N. Parsons, *op. cit.*, pp. 117-122.

Después de esto, la acción militar se intensificó en ambos lados. El ejército de Rodesia cruzó la frontera en Mozambique para atacar los campos de la guerrilla. Un incidente notable es ampliamente divulgado de una batalla de tres días en 1977 en Chimoio, en Mozambique, de la cual resultaron más de mil tropas zimbabuenses muertas, muchas de ellas jóvenes y muchachos en entrenamiento.[35] La mayor parte de éstos nunca recibieron un entierro tradicional, muchos de ellos eran enviados a fosas comunes. Se han divulgado otros actos atroces cometidos por las fuerzas militares de Rodesia, incluyendo la retención obligatoria de más de 750 000 civiles dentro de 200 "aldeas protegidas". En palabras de Horace Campbell,[36] "[...] éstas consistían de adobe y paja de granjeros pobres, rodeados por una cerca, una fortaleza armada y torres de observación". Se le permitió a la gente trabajar en los campos durante el día, pero la recluían en el complejo al oscurecer y hasta el amanecer, con el ejército teniendo órdenes de disparar a cualquiera que estuviera fuera del perímetro de la cerca durante las horas del toque de queda.

Como la lucha aumentó, y el costo de la guerra crecía, Ian Smith buscó a los líderes negros para juntarlos y formar un gobierno de transición. La administración provisional incluyó al obispo metodista unido, Abel Muzorewa, que había sido uno de los primeros líderes en el Consejo Nacional Africano de Rodesia Meridional; el líder anterior, N. Sithole, de ZANU; y el jefe Jeremiah Chirau, presidente del Consejo Nacional de Jefes y el líder de la Organización del Pueblo Unido de Zimbabue (ZUPO). El gobierno provisional se preparó para las elecciones generales en junio de 1979, que consideraron a Muzorewa como primer ministro del país nuevamente llamado como el "Zimbabue-Rodesia". Los principales partidos nacionalistas boicotearon la elección y sus alas militares continuaron la lucha armada, haciendo que la situación interna en el país se deteriorara. Parsons observa: "[...] con tantas tropas y guerrillas e intermediarios barriendo a través del país, había muerte, hambre, enfermedad y desempleo. 'Zimbabue-Rodesia' comenzó a derrumbarse".[37] Consecuentemente, el gobierno británico, ahora con Margaret Thatcher como primera ministra, convocó a una conferencia en la casa de Lancaster en Londres para buscar una solución al problema. Los líderes nacionalistas Kenneth Kaunda, de Zambia, y Julius Nyerere, de

[35] N. Parsons, *op. cit.*, p. 120.

[36] Horace Campbell, *Reclaiming Zimbabwe. The exhaustion of the patriarchal model of liberation*, Trenton, Nueva Jersey, Africa World Press, 2003, p. 24.

[37] N. Parsons, *op. cit.*, p. 122.

Tanzania, eran los instrumentos en asegurar la atención de los principales protagonistas de la lucha, incluyendo a Smith, Mugabe, Nkomo y Muzorewa. El 21 de diciembre de 1979, se alcanzó un acuerdo que incluyó un cese de toda la lucha, la adopción de una nueva constitución y la tenencia de las elecciones para un nuevo Parlamento. La historia que sigue es bien conocida. Muchos esperaron que Muzorewa ganara, pero Mugabe lo derrotó fácilmente, cuyo partido se derrumbó en la elección. Joshua Nkomo disputó la elección como líder de PF-ZAPU pero ganó apenas 28% de los votos, comparado con el 62% para ZANU-PF de Mugabe (apenas 8% para Muzorewa).[38] La independencia fue reconocida oficialmente en la medianoche de los días 17-18 de abril de 1980, en una ceremonia en el estadio de Rufaro, de Harare, en presencia del príncipe Carlos. En el extremo, la lucha amarga para la independencia había costado 60 mil vidas y había dado lugar al sufrimiento extenso con la avería general de los servicios médicos y de la educación.[39]

Mugabe llegó al poder prometiendo la reforma a la tierra, a sabiendas de que una de las injusticias predominantes de la era colonial fue la expropiación de la tierra a la población indígena. Aunque él estuvo limitado por los términos de la Casa de Lancaster dictados por los británicos durante diez años después de la independencia, Mugabe siguió una cautelosa línea política incluso después de 1990, endosando una política de obtener la tierra sobre las bases de una política de "vendedor-dispuesto, comprador-dispuesto".[40] Durante la primera parte de su gobierno, tuvo que ocuparse de la consolidación del poder, en particular porque ocurrían numerosas sublevaciones en Matabeleland. En 1982, Mugabe despidió a Joshua Nkomo de su puesto en el gabinete como ministro del Interior, junto con otros cuatro ministros de ZAPU, en respuesta a una serie de ataques militares que ocurrían en Matabeleland, culpado por el gobierno de Mugabe en el territorio Ndebele que quería a Nkomo como líder. Los acontecimientos que siguieron llevaron a los asesinatos ahora bien documentados, de millares de personas a lo largo de Matabeleland por el ejército Zimbabuense a principios de los 80.[41] En 1987, Nkomo concedió y formó un gobierno de la unidad nacional

[38] P. Bond y M. Manyanya, *Zimbabue's plunge*, *op. cit.*, p. 9.

[39] David Harold-Barry, "One country, 'two nations', no dialogue", en David Harold-Barry (ed.). *Zimbabwe: the past is the future*, Harare, Weaver Press, 2004, p. 256.

[40] *Cf.* Robin Palmer, "Land reform in Zimbabue, 1980-1990", *African Affairs*, vol. 89, núm. 355, 1990, pp. 163-181; y D. Harold-Barry, *op. cit.*, p. 257.

[41] D. Harold-Barry, op. cit., p. 256; y Andrew Meldrum, *Where we have hope. A memoir of Zimbabue*, Londres, John Murray Publishers, 2004, pp. 54-66.

combinando PF-ZAPU en ZANU- PF. Nkomo llegó a ser segundo vice presidente, sirviendo con el primer vicepresidente de Mugabe, Simon Muzenda, pero está claro que su poder político había sido sacrificado por la unidad nacional y la estabilidad. Mugabe persiguió a partir de entonces una política vigorosa de gobierno de un partido único, liderando a las diversas crisis de los años noventa y en la primera década de este siglo. Mientras tanto, su política de la reforma agraria se hundió en sus expectativas, dando por resultado las acciones de los veteranos de guerra que tomaban las granjas comerciales de propietarios blancos con una serie de confrontaciones violentas a lo largo del 2000.[42] Describiré los aspectos religiosos de estos acontecimientos en las secciones siguientes, pero es importante observar que los veteranos ahora llaman comúnmente a sus invasiones el Tercer Chimurenga, la extensión de las primeras dos, que fueron luchadas para devolver la tierra a los indígenas.

Religiones indígenas en las guerras de liberación de Zimbabue

El fondo histórico y sociocultural que he presentado hasta el momento ayuda a explicar por qué las religiones indígenas han desempeñado un papel tan decisivo en la historia de los movimientos de resistencia zimbabuense en el siglo XX. Mucha de esta historia ha estado bien documentada por David Lan, que no repetiré detalladamente aquí. Mi punto es relacionar estos acontecimientos con lo que definí como religión indígena. Será importante, no obstante, llamar la atención al papel del espíritu de los médium, particularmente aquellos poseídos por Nehanda, en el primer y segundo Chimurengas, para entender el significado de las religiones indígenas que continúan vigentes en los acontecimientos que rodean el programa actual de la restitución de la tierra. Como hemos visto, las características nehanda funcionan significativamente en la mitología Korekore, pero también entre la gente de Zezuru, otro grupo de habla shona en las regiones norcentrales que rodean Harare. Durante las guerras de liberación, los médium para Nehanda y otros espíritus se convirtieron en las "voces" para el *mhondoro*, e incorporaron así una tradición que demandó un derecho autoritario sobre la propiedad de la tierra.

[42] Amanda Hammar y Brian Raftopoulos, "Zimbabwe's unfinished business: Rethinking land, State and Nation", en A. Hammar, B. Raftopoulos y S. Jensen (eds.), *Zimbabue's unfinished business. Rethinking land, State and Nation in the context of crisis*, Harare, Weaver Press, 2003, p. 11.

El Zezuru Nehanda debe ser distinguido de la hija de Mutota en la tradición Korekore, pero los dos se asocian a menudo de cerca, tanto que algunas leyendas de Korekore describen al jefe nehanda como residente a lo largo del río Zambezi y a sus pies como plantados en la tierra del Zezuru. Esta extendida creencia le permitió al médium Charwe, quien afirmó estar poseído por el espíritu de Nehanda durante la sublevación shona de 1896-1897, en palabras de Bourdillon, recibir "la lealtad de un número de jefes" y así "coordinar su resistencia a los colonos europeos".[43] Beach intenta separar los cuentos históricos escritos, extraídos en gran parte de los informes de los comerciantes portugueses y exploradores, de las leyendas orales sobre Nehanda, que (mantiene) fueron para reforzar la autoridad del rey en el estado de Mutapa. Por ejemplo, él afirma que la historia del acto incestuoso entre Nbedza y su hermana Nehanda fue contada para justificar la costumbre de que la esposa principal del rey fuera siempre su propia hermana de raza.[44] Aunque el incesto fuera prohibido terminantemente en la sociedad en conjunto, este mito permitió que el rey contraviniera tradiciones culturales normales de tal modo que, en palabras de Beach, demostrara su "estatus especial".[45] Beach anota que el nombre de "Nefanda" ha sido rastreado a lo largo de una amplia área, más allá del estado de Mutapa y puede sugerir así una "fuente común lejana detrás del pasado shona".[46] Esto puede explicar, en parte por lo menos, por qué Charwe reclamó estar poseído por el espíritu de Nehanda. De todos modos, está claro que la versión de Korekore del mito de Nehanda como el espíritu de gran poder de sus antepasados referido al asunto de la tierra, está conectada con las circunstancias socio-históricas que rodean a los reyes de Mutapa en los siglos XVII y XVIII. El relato Korekore se expande más allá de los límites geográficos del estado, o lo que es más probable, ha emergido eventualmente con las leyendas del Zezuru acerca de Nehanda; ambas tradiciones se han derivado de una fuente más antigua.

Poco se sabe sobre Charwe, aunque Berens especula que ella pudo haber venido originalmente de Dande, lo cual sugeriría por qué ella adoptó a Nehanda como el espíritu del *mhondoro* que la poseyó.[47] Lan sostiene que Charwe era de Mazoe, al norte de la actual capital Harare, y fue asociada así

[43] F. Bourdillon, *op. cit.*, p. 274.
[44] N. Beach, *op. cit.*, p. 96.
[45] *Idem*.
[46] *Ibid.*, p. 314.
[47] D. Berens, *op. cit.*, p. 293.

completamente a la tradición de Zezuru.[48] Sabemos que ella primero apareció en las regiones de Zezuru cerca de Mazoe; solamente Berens dice que ella puede estar ligada a la ciudad actual de Chitungwiza, cerca de Harare, que es el hogar legendario del gran espíritu Chaminuka.[49] A pesar de que los detalles precisos acerca de su origen no sean conocidos, no hay duda de que en la opinión popular, Charwe combinó su persona con las dos tendencias de las leyendas sobre Nehanda, de la versión Korekore de un antepasado original y de la narración de Zezuru de un antepasado antiguo, autóctono, cuya genealogía se unifica en mitos. De esta manera, ella podría ajustarse a las tradiciones indígenas para motivar la resistencia a los colonos blancos que se apropiaban de las tierras africanas para sí mismos. Charwe fue ejecutada por las autoridades coloniales en 1897, junto con otro médium que afirmó estar poseído por un espíritu llamado Kagubi, sobre el cual muy poco se sabe.[50] Antes de que la condenaran a muerte, Charwe profetizó que se levantarían sus huesos otra vez, frase que inspiró a otro médium importante de Nehanda durante el Segundo Chimurenga.[51]

Lan señala que como el movimiento nacionalista se desarrolló durante medio siglo XX, los mitos Korekore y Zezuru sobre Nehanda se fusionaron: "En canciones, en verso y en mito, Nehanda vino a representar la inevitable, pero la largamente esperada victoria Shona sobre sus opresores." Así pues, las dos tradiciones shona se mezclaron; Nehanda llegó a estar asociada con Chaminuka, que entre el Zezuru se representa en algunas versiones de la historia oral como un antepasado de su fundación, y desempeña así el mismo papel que Mutota para el Korekore.[52] Lan también observa que los novelistas, poetas y activistas políticos proclamaron a Nehanda, junto con Chaminuka, transformándolos dentro de los símbolos de una historia unificada de los shona. Lan cita un poema escrito en 1957 por Solomon Mutswairo, que contiene la frase: "¿Dónde está nuestra libertad, Nehanda? ¿No bajarás a ayudarnos?". Lan también se refiere a un poema escrito en 1958 por el presidente de ZANU, Herbert Chitepo, que pide narrativamente: "¿Dónde están nuestros héroes de vejez? ¿Dónde está Chaminuka y Nehanda? ¿Dónde están nuestros espíritus tribales?".[53] Hacia finales de los sesenta, por lo tanto, una tradición

[48] D. Lan, *op. cit.*, p.6.
[49] D. Berens, *op. cit.*, p. 293.
[50] F. Bourdillon, *op. cit.*, p. 274.
[51] D. Lan, *op. cit.*, p. 6.
[52] *Ibid.*, pp. 6-7.
[53] *Ibid.*, p. 6.

sobre Nehanda había sido reinventada por los nacionalistas zimbabuenses que utilizaron su historia para crear una tradición unificada en apoyo a la antigua autoridad de sus antepasados de la fundación shona.

Como hemos visto, durante el Segundo Chimurenga, los campos de entrenamiento de la guerrilla fueron situados a lo largo de la frontera Zimbabuense en Mozambique. Los combatientes de la libertad llamaron a uno de los sectores en el noreste de Zimbabue en la región de Korekore con el nombre de Nehanda.[54] En 1972, descubrieron en esa región a una mujer mayor que decía ser un médium de Nehanda, quien formó parte de una serie de médiums en el área que fueron ejerciendo una influencia de gran alcance sobre la gente. Lan reporta que los combatientes, al principio por razones absolutamente pragmáticas, utilizaron a los médium para asistir al reclutamiento de soldados, y para asegurar la ayuda de la gente en la lucha.[55] Bourdillon agrega que después de que las guerrillas habían comenzado actividades subrepticias en Dande, llegó a ser evidente en sus líderes "[...] que el culto de los espíritus león había sido influyente en apoyo a la reunión" para su causa y que los médium les asistían animando a la gente "[...] a mantener un velo de absoluto secreto sobre sus operaciones".[56] Con la lucha, los médium desempeñaron papeles importantes en la facilitación de la comunicación entre la gente y los soldados. Mientras tanto, los combatientes comenzaron a consultar a los médium para buscar su ayuda en guiar los movimientos de la tropa y proveerles protección en contra del enemigo. Uno de los informantes de T. Chiura, de los primeros combatientes por la libertad, reportó que "[...] los espíritus de los médium ayudaron a los combatientes de las guerrillas a que se integraran en la estructura de la sociedad" lo cual tenía el efecto práctico de alistar la ayuda de la gente en el abastecimiento de requerimientos básicos como alimento, ropa y mantas.[57] Durante este periodo, la importancia de Nehanda, y de su nuevo médium, creció. Aunque ella fuera demasiado frágil para implicarse directamente en la lucha, para protegerla, los combatientes de la libertad la llevaron de su hogar cerca de Musengezi en el noreste, hasta un campo llamado Chifombo, a lo largo

[54] *Cf.* John W. Turner, *Continent ablaze. The insurgency wars in Africa 1960 to the present*, Londres, Arms and Armour Press (Cassell), 1998, pp. 21-25.

[55] D. Lan, *op. cit.*, p 147.

[56] F. Bourdillon, *op. cit.*, p. 276.

[57] Tichawona Chiura, *Mutiusinazita religious cult in Marondera District*, *Zimbabwe*, tesis de maestría, Department of Religious Studies, Classics and Philosophy/University of Zimbabwe, 1991, pp. 97-98.

de la frontera entre Mozambique y Zambia. De allí, según Berens,[58] ella inspiró a “la nueva generación de combatientes de la libertad”. Ella murió en Chifombo en 1973, pero sus restos volvieron a Zimbabue para el entierro luego de que la guerra concluyó.

El médium para el funcionamiento de Nehanda de Chifombo era, por supuesto, apenas uno entre muchos médium que fueron importantes en la lucha de la liberación de los años setenta, pero su significado derivó en parte del papel que Charwe había tenido como primer médium de Nehanda en el mito nacional emergente. La muerte de Charwe y su promesa de regresar significaron que el médium para Nehanda durante el segundo Chimurenga tenía un tipo de autoridad doble. Ella podría ser vista en un sentido como la voz persistente del *mhondoro* asociado a la tradición Korekore, que en una evolución de la tradición había llegado a surgir dentro del mito Chaninuka como su hermana. Al mismo tiempo, el nuevo espíritu del médium de Nehanda llegó a ligarse en una percepción popular de Charwe, quien prometió que sus huesos se levantarían. Esto agregó un elemento misterioso al mito de Nehanda, e hizo del nuevo médium de Nehanda una voz que unió las tradiciones de los antepasados originales directamente con la primera lucha de liberación contra los invasores coloniales. Por esta razón, Nehanda no sólo inspiró a las guerrillas, sino que los convenció de que su causa llevaba la plena autoridad de las tradiciones ancestrales shona y justificó su resistencia armada contra los invasores extranjeros. Que este era el caso y fue confirmado por una canción cantada por el Coro Ideológico de zanu- pf, difundida por la Corporación de Radiodifusión Zimbabuense en el día que fue concedida la independencia, el 17 de abril de 1980, y citada por Lan. La canción comienza: “Abuela Nehanda, profetizaste que los huesos de Nehanda resucitarían, la lanza de zanu tomó su fuego que fue transformado en el arma de zanu, el arma que liberó nuestra tierra”.[59]

Después de la independencia, la actitud del nuevo gobierno de zanu hacia las religiones indígenas cambió, como Marja Spierenburg anota: “El gobierno intentó terminar el rol político del *Mhondoro*”.[60] Esta visión ha sido apoyada por Ngwabi Bhebe y Terence Ranger,[61] y se ha confirmado en mis

[58] D. Berens, *op. cit.*, p. 294.

[59] N. Lan, *op. cit.*, p. 217.

[60] Marja J. Spierenburg, *Strangers, spirits, and land reforms. Conflicts about land in Dande, Northern Zimbabwe*, Leiden y Boston, Brill, 2004, p. 37.

[61] Ngwabi Bhebe y Terence Ranger, “Introduction”, en N. Bhebe y T. Rangers (eds.), *Society in Zimbabwe’s liberation war, vol. 2*, Harare, Londres y Portsmouth, University of Zimbabwe Publications-James Currey-Heinemann, 1995, p. 24.

propios estudios de campo, sobre los cuales he escrito previamente, efectuados en Karanga en 1992 en la región del jefe Chingoma, cerca de Mberengwa.[62] El espíritu del médium del jefe se quejó ante mí en una entrevista de que las decisiones legítimas que pertenecían al jefe, tal como dónde construir los caminos o la autorización para las nuevas minas, eran usurpadas por los representantes de ZANU-PF. Mi informador indicó que la sequía severa de 1991-1992 era un resultado directo de la cólera de los espíritus de los antepasados del jefe en la indiferencia del gobierno por la autoridad tradicional. Ningún asunto sobre el siglo pasado ha estado tan cercanamente ligado a tal autoridad como esa de la tierra, la cual es precisamente el por qué me fue comunicado que el jefe, no partido político apuntado, necesitó tener una aprobación final sobre dónde construir los caminos o establecer las minas. A pesar de tener muchas razones, el gobierno de Mugabe se movió lentamente en asuntos relacionados con la tierra después de 1990, incluyendo la influencia económica/política extranjera,[63] fue la falta de actuación decidida en la restitución de la tierra que llevó a los veteranos de guerra a tomar los acontecimientos en sus propias manos en lo que ahora es ampliamente considerado como el "Tercer Chimurenga", descrito por muchos como la culminación de cientos de años de lucha para recuperar los derechos de las tierras indígenas. Aquí también encontramos la prolongada influencia de las religiones indígenas que resurgen en la postindependencia de Zimbabue.

Religiones indígenas en el Tercer Chimurenga[64]

Las crisis políticas y económicas actuales que enfrenta Zimbabue, y que han sido divulgadas extensamente por los medios occidentales y han dado lugar a la suspensión de Zimbabue en la Commonwealth, se pueden remontar a la decisión del presidente Robert Mugabe a finales de 1997 para satisfacer las demandas de la asociación nacional de los veteranos de guerra de liberación en el sentido de la remuneración financiera y de las zonas de la tierra.[65]

[62] James L. Cox, "Methodological considerations relevant to the truth of african traditional religions", en Jan Platvoet, James Cox y Jacob Olupona (eds.), *The study of religions in Africa: Past, present and prospects*, Cambridge, Roots and Branches, 1996, pp. 160-163.

[63] *Cf.* Palmer, *op. cit.*, pp. 177-179.

[64] Esta sección contiene partes, en una forma ligeramente revisada, de mi artículo previamente publicado sobre la cuestión de la intolerancia religiosa en Zimbabue, *cf.* James L. Cox, "The land crisis in Zimbabwe: A case of religious intolerance?", *Fieldwork in Religion*, vol. 1, núm. 1, 2005, pp. 29-49.

[65] Harold-Barry, *op. cit.*, p. 271.

El gobierno asignó a todos los veteranos de guerra un pago al contado único y comenzó pagos mensuales de la pensión, mientras que al mismo tiempo se les prometía una parte grande de la tierra adquirida recientemente para la restitución. Según Hammar y Raftopoulos, "[...] estas comisiones pusieron una carga insostenible en la economía, mientras que daba señales claras en cuanto a las preferencias estratégicas del régimen".[66] Durante 1998 y 1999, la economía disminuyó dramáticamente al estallar huelgas antigubernamentales totales en zonas urbanas. Al mismo tiempo, los veteranos de guerra hicieron referencia por su éxito en el cabildeo del gobierno y frustrados, probablemente por el paso lento de la redistribución de la tierra, emprendieron una serie de invasiones espontáneas a las granjas comerciales, propiedad de los blancos. El momento político para una constitución más democrática, también fue acelerada en 1998 bajo la influencia de la Asamblea Constitucional Nacional, descrita por Hammar y Raftopoulos como "[...] una alianza popular y de gran alcance de unas 96 organizaciones de la sociedad civil incluyendo grupos de la iglesia, uniones de comerciantes, organizaciones de los derechos humanos, y grupos de estudiantes e intelectuales".[67] En respuesta, el gobierno organizó un referéndum en febrero del 2000 en su versión de una nueva constitución, la cual fue denunciada por el NCA y el partido de oposición y la Confederación Zimbabuense de las Uniones de Comerciantes (ZCTU) habían convocado el Movimiento para el Cambio Democrático (MDC), que proclamó que la versión del gobierno era una cortina de humo dirigida para inhibir las reformas democráticas más que permitirlas.

Cuando los votantes en el referéndum rechazaron la nueva constitución del gobierno, la ley de Mugabe fue amenazada seriamente por primera vez desde la independencia en el año 1980. Con una elección parlamentaria en junio de 2000, ZANU-PF enfrentó una perspectiva realista de la derrota por la oposición MDC. Lo que siguió está bien documentado; las granjas comerciales propiedad de blancos sufrieron invasiones sistemáticas por los veteranos de guerra, que, con la aprobación tácita del gobierno y de la policía, cometieron actos de violencia contra los granjeros blancos y sus trabajadores negros.[68] Conforme la elección se acercaba, la violencia se extendía más allá de las granjas: "los ataques se extendieron sobre presuntos o reales miembros

[66] A. Hammar y B. Raftopoulos, "Zimbabue's unfinished business", *op. cit.*, p. 7.

[67] *Ibid.*, p. 9.

[68] Jocelyn Alexander, "'Squatters', Veterans and the State in Zimbabwe", en A. Hammar, B. Raftopoulos y S. Jensen (eds.), *Zimbabwe's unfinished business...*, *op. cit.*, pp. 100-101.

sospechosos de la oposición MDC".[69] ZANU-PF ganó estrechamente las elecciones, demandando 62 asientos para 57 del MDC. Citando un informe compilado poco después de la elección, Eldred Masunungure anota que en general allí había una fractura urbano-rural con "la mayor parte de la oposición al partido en funciones" que "venía de las clases medias y obreras en las zonas urbanas mientras que su apoyo era en gran parte del electorado más pobre y menos educado".[70] Sin embargo, se pronosticaron serias dudas por la comunidad internacional referente a la imparcialidad de las elecciones, teniendo en cuenta los informes de asesinatos, de torturas, de violaciones y de intimidación a los votantes.[71] El MDC puso en marcha las apelaciones de la corte que disputaban los resultados en 37 distritos electorales en donde ZANU-PF se había declarado el ganador. Como Harold-Barry anota: "Sin los 30 asientos no elegidos [garantizados por la constitución al partido que gana] el ZANU-PF habría encontrado casi imposible gobernar."[72]

La historia de los derechos tradicionales de tierra y de su expropiación por los colonos blancos durante el periodo colonial, formó el fondo para muchos de la retórica durante la elección, y explica hasta cierto punto por qué la población rural continuó apoyando al gobierno de Mugabe. La importancia de las religiones indígenas a esta serie de acontecimientos ha sido expresada poderosamente por Emmanuel Manzungu (de la Universidad de Zimbabue), quien sostiene que el programa de restitución de la tierra desde el 2000 (bajo el programa "*fast track*" del gobierno) "[...] ha tendido a reclamar el endoso de los espíritus ancestrales negros, con referencia a los héroes o heroínas de la Primera y Segunda Chimurengas." Añade: "Esto explica por qué el programa fue doblado por el Tercer Chimurenga". Hammar y Raftopoulos anotan: "La herencia colonial de las apropiaciones y de los desposeimientos a menudo violentos de la tierra, y la resistencia a ellos, se ha grabado profundamente en los paisajes físicos correlacionados con los políticos y psíquicos de Zimbabue".[73] Cuando el gobierno estuvo bajo intensa presión entre 1998 y 2000, centrándose en el problema de muchos años de la resti-

[69] A. Hammar y B. Raftopoulos, "Zimbabwe's unfinished business", *op. cit.*, p. 11.

[70] Eldred Masunungure, "Travails of opposition politics in Zimbabwe since independence", en David Harold-Barry (ed.), *Zimbabwe: The past is the future...*, *op. cit.*, p. 180.

[71] *Cf.* Brian Raftopoulos, "The State in Crisis: Authoritarian nationalism, selective citizenship and distortions of democracy in Zimbabwe", en A. Hammar, B. Raftopoulos y S. Jensen (eds.), *Zimbabwe's unfinished business...*, *op. cit.*, p. 232; y B. Raftopoulos, "Current politics in Zimbabue: Confronting the crisis", en David Harold-Barry (ed.), *Zimbabwe: The past is the future*, Harare, Weaver Press, p. 13.

[72] D. Harold-Barry, *op. cit.*, p. 269.

[73] *Cf.* A. Hammar, y B. Raftopoulos, "Zimbabwe's unfinished business", *op. cit.*, p. 18.

tución de la tierra, los veteranos de guerra restablecieron el fervor anticolonial y patriótico que había motivado la guerra de liberación de los años setenta. Dibujó también de nuevo dentro del cuadro los espíritus de los médium, que afirmaron ser poseídos por los espíritus de aquellos muertos durante esa lucha de la liberación, pero que nunca habían sido enterrados según las prácticas acostumbradas.

Aprendí de primera mano acerca del número creciente de las posesiones de los espíritus de las víctimas de guerra, durante las visitas a los campos que conduje en Zimbabue en julio y agosto de 2004. Fui recibido por el director de una escuela secundaria, en una región rural a unos 25 km del centro de la ciudad del Monte Darwin y aproximadamente a 60 km de la frontera con Mozambique. Esta es una área importante, puesto que, como hemos visto, durante la lucha de liberación de las fuerzas zanla, estaban basadas en la región Tete de Mozambique, que cruza la frontera e involucró a las tropas del Frente Rodesiano en combate armado. Hemos observado también que las tropas de Rodesia cruzaron la frontera en la notoria batalla de Chimoio, en la cual mataron a más de mil novatos jóvenes zimbabuenses. Durante mi visita me entrevisté con el director y su hermano, un hombre de negocios de Harare; ambos habían sido testigos de rituales de posesión absolutamente recientes en la región.[74] El hombre de negocios me informó que los médium de los espíritus habían sido poseídos por los espíritus de los veteranos de guerra que todavía no habían recibido un entierro tradicional, tal como sucedió con las víctimas de la masacre de Chimoio. Él observó sepulcros de la gente común que habían sido recientemente descubiertos en la región de Monte Darwin. Los médium de los espíritus bajo posesión irían a los sepulcros, identificarían los huesos de una persona en particular asesinada en la lucha, nombrarían a la persona, indicaría el área local de la persona y mientras que todavía bajo la posesión, acompañaría los huesos a casa hasta que fueran enterrados según la tradición en la granja. El director explicó que cuando un médium de un espíritu se posee por el espíritu de un combatiente muerto en la guerra, el espíritu identifica sus propios huesos, los cuales algunas veces han sido enterrados en una fosa común. Él dijo que el médium toma este o aquel hueso y entonces los pone juntos. Él describió un ritual que había observado dónde ocho médium fueron poseídos al mismo tiempo. Ellos se referían uno al otro por sus rangos militares. Se daban órdenes como si es-

[74] La entrevista tuvo lugar el 31 de julio del 2004 en Monte Darwin. Decidí no usar los nombres de aquellos a quienes había entrevistado debido a la situación política actual en Zimbabwe.

tuvieran en un batallón. Él afirmó que los espíritus de aquellos muertos en la guerra fueron levantados porque el objetivo de la guerra era devolver la tierra a la gente, que todavía no había sido alcanzada. La guerra estaría todavía en curso hasta que los espíritus de las víctimas de guerra hubieran sido colocadas, y la tierra que pertenecía a sus antepasados hubiera sido devuelta. Él afirmó que los veteranos de guerra, muchos de quienes ellos mismos se habían convertido en médium por los espíritus de los libertadores muertos, eran muy poderosos y que el gobierno no tenía otra opción sino escucharlos.

Más adelante, aún en la misma región, me entrevisté con un veterano de guerra, que me explicó el proceso por el cual los restos de las víctimas de guerra se identifican y se autentifican.[75] Él dijo que un miembro de una familia en alguna parte en Zimbabue, que sabe que mataron a un soldado de su familia en la lucha en Zimbabue o Mozambique de nordeste, se posee por el espíritu de un soldado muerto. El médium es llevado por el espíritu a Monte Darwin en donde él o ella se encuentran con los médium a cargo para identificar los huesos encontrados en fosas comunes. El médium del soldado muerto se posee y después es acompañado por algunos médium locales al sitio de los entierros, en donde él identifica sus propios huesos. Una persona poseída puede ir a los sitios, con excepción de los sepulcros comunes, pues muchos de los combatientes fueron muertos y enterrados a través de la región de sepulcros restringidos. Bajo posesión, el médium identifica sus huesos, los pone juntos y después los trae de nuevo al Monte Darwin, donde son retenidos en la comisaría de policía local. Luego, un comité local de identificación certifica que éstos son los huesos correctos de la persona identificada por el médium. Una vez certificados, se llevan de nuevo a la granja del difunto, mientras que la persona está aún poseída, y después se entierran correctamente. De esta manera, el difunto toma su lugar como antepasado que puede ser apelado por sus descendientes para su protección y dirección. Otro veterano de guerra me dijo durante la misma entrevista que los médium en el Monte Darwin llegan a ser poseídos por los líderes o los oficiales en los regimientos. Éstos engatusan a los espíritus de los muertos para salir y poseer a un miembro de la familia en alguna parte en Zimbabue. Él explicó que la guerra había sido peleada por la tierra. Hasta el año 2000, había muy poco progreso en cuanto a la restitución de la tierra. Los espíritus de los héroes muertos de la guerra estaban impacientes.

[75] Esta entrevista ocurrió el 14 de agosto del 2004 en Monte Darwin.

La guerra, afirmó, no había terminado. La guerra continuaría hasta que la tierra fuera reclamada y el muerto, sepultado.

Los acontecimientos referidos durante mis entrevistas en la región del Monte Darwin han salido a luz sólo recientemente. El *Herald* (periódico financiado por el gobierno de Zimbabue) divulgó el 16 de julio de 2004 que el "[...] el ministerio del interior pronto enviaría a funcionarios para investigar el descubrimiento de más de 19 fosas comunes que contienen los restos de los que fueron masacrados por las fuerzas especiales de Rodesia en el Monte Darwin durante el Segundo Chimurenga". El artículo decía que las fosas comunes, las cuales contienen los restos de más de 5 000 personas, fueron descubiertas en septiembre del 2003. El escritor del artículo agrega que la comunidad de Monte Darwin quisiera que "[...] el gobierno consulte los médium de los espíritus y que condujera las ceremonias para apaciguar los espíritus de los héroes caídos".[76] La decisión del ministro para investigar la situación en el Monte Darwin siguió a un informe que aparecía en el *Herald* algunos días antes del 10 de julio de 2004 bajo el título: "Los restos de un combatiente de la guerra de liberación, exhumados". El artículo, escrito por Tsitsi Matope, señala su experiencia de entrar en una mina profunda a 30 metros en donde estaban los restos de un combatiente de la guerra de liberación, que fueron exhumados por un médium y un anciano de la aldea. Los huesos habían sido identificados por el médium como combatiente de la libertad de Murewa quien "se sospecha que fue lanzado dentro de un hoyo aún vivo".[77] La mina, que se sitúa a unos 28 km del centro del Monte Darwin, es reportada por Tsitsi Matope por contener centenares de cuerpos "[...] que se sospecha son cuerpos de combatientes o colaboradores de la guerra de liberación".

El reportero cuenta una vez más su experiencia de haber acompañado a cinco personas dentro de la mina, incluyendo al médium y a la anciana de la aldea. Cuando ella finalmente descendió al piso de la mina, podía ver los esqueletos humanos cerca de la pared. "Aparecían pilas de cuerpos que habían sido amontonados en esa sección, que era otra ala fuera del túnel principal, que se juzgaba era una enorme cantidad de restos." Avanzaron por la mina y llegaron a los restos del combatiente por la libertad, que creían eran de Murewa. El reportero entonces cuenta de nuevo lo que ocurrió:

[76] "State to probe discovery of mass graves", *The Herald* (Harare), 16 de julio, 2004.
[77] "Remains of liberation war fighter exhumed", *The Herald* (Harare), 10 de julio, 2004.

> Las seis personas se colocaron cerca de la pila de los restos mientras que el médium recogía cuidadosamente los huesos por cerca de 20 minutos. Entonces entró en trance mientras conducía algunos rituales para informar al difunto que él había venido para darle un entierro apropiado. Después dio instrucciones a aquellos que lo acompañaban para no perturbar al espíritu (*mudzimu*) que está tendido en la otra sección oscura del túnel donde algunos sonidos inusuales podrían ser oídos. Alguien susurró que los sonidos se asemejaban a los de una gran serpiente.

Tras de una subida algo tortuosa fuera de la mina con los murciélagos que volaban hacia la luz y el sonido de la serpiente que reverberaba, el grupo fue encontrado a la entrada de la mina por "[...] gente poseída por los espíritus de los héroes caídos que pedían ser exhumados de los hoyos para recibir una sepultura decente". Cuando vieron los restos del combatiente por la libertad Murewa, "[...] estallaron en canciones de guerra por la liberación mientras que algunos gritaban ruidosamente." Uno de los poseídos era una joven de 14 años que afirmaba haber identificado el mes anterior, los huesos de su hermano, muerto durante la guerra. El reportero la vio pasar a través de los taladros, marchando como un soldado y fumando *mbanje* (cáñamo). Otro de los poseídos, una mujer de alrededor de 20 años, se llamaba a sí misma con el nombre de su hermano muerto. Los poseídos cantaban y danzaban alrededor de los restos de los cuerpos exhumados; imitaban a un combatiente de la libertad sosteniendo un arma. Más adelante, uno de los poseídos, que se llamaba a sí mismo "el Comandante", "[...] les ordenó estar quietos y disciplinados ya que habían recuperado al cuerpo de su colega". El artículo reproduce otra declaración de otro médium:

> Los héroes caídos no estaban informados de que la guerra había terminado. Y por lo que a ellos concernía, la guerra aún no había terminado, ya que no se condujo ninguna ceremonia cuando la guerra terminó. El problema es que nadie está tomando esto seriamente y mientras los espíritus no se apacigüen y no se traigan de vuelta a casa no habrá paz en este país.

En estos recientes acontecimientos, se ha puesto de manifiesto que se puede encontrar una conexión directa entre las religiones indígenas en Zimbabue, bajo la forma de los médium, espíritus del *mhondoro* y *midzimu*, y el programa de la restitución de la tierra. Estas relaciones, que eran cruciales en las primeras dos luchas zimbabuenses para la independencia, ahora han sido reclamadas por el gobierno de ZANU-PF para coincidir con el objetivo de los

veteranos de guerra. Este uso de la autoridad ancestral legendaria, utilizada por las guerrillas para motivar la resistencia armada al dominio colonial durante los años setenta, se ha combinado ahora con la antigua tradición local (profundamente arraigada) de colocar a los muertos en sus tierras ancestrales. Como hemos visto, en tanto que los muertos permanezcan enterrados en las fosas comunes, sus espíritus permanecerán sin descanso y molestos. Cuando esto se combinó con la falla del gobierno en cuanto a no satisfacer las demandas de las fuerzas armadas para que les regresara la tierra, su creencia tradicional, los espíritus sin ubicarse, se planteó como una amenaza extraordinaria para la estabilidad social en Zimbabue. Inicialmente, esta interpretación religiosa inspirada en los sucesos actuales fue tomada por los veteranos de guerra para ejercer presión sobre el gobierno y ejecutar su cometido de muchos años de consolidar la redistribución, pero subsecuentemente ha sido adoptada por el gobierno como su propia retórica política.

Observaciones para concluir

Desde que visité Zimbabue en 2004, el gobierno ha estado recobrando sistemáticamente la tierra y la ha estado distribuyendo a muchos de los que la habían ocupado previamente sin la certificación apropiada. Edward Raradza, vicepresidente de la Unión de los Granjeros de Zimbabue, es un ejemplo de ello. En el 2003, Raradza ocupó una granja de 186 hectáreas en Centenary, aproximadamente a 130 km al norte de Harare, pero no fue dado en arrendamiento en 99 años hasta noviembre del 2006, cuando, en una ceremonia de entrega de premios agrícolas llevada a cabo en Harare, el presidente Mugabe lo presentó con el Premio Nacional del Granjero y a otros 124 granjeros nuevamente reinstalados con arriendos de 99 años.[78] En sus comentarios siguientes a la recepción del premio, Raradza admitió que "[...] ahí había habido casos numerosos de los individuos que demandaban ilegalmente ciertas secciones de la tierra de cultivo."[79] El diario semanal progobiernista *The Sunday Mail* reporta que "desde el inicio del programa de la reforma de

[78] Bajo los términos del programa de restablecimiento de tierras, los granjeros nuevamente reinstalados fueron provistos de 99 años en renta del gobierno, en vez de ofrecerles sin restricción un título de propiedad. *Cf.* John Robertson, "New farmers require subsidies from government", *The Zimbabwe Independent*, 14 de diciembre, 2006 (<http://www.theZimbabweindependent.com>).

[79] "Jubilant farmers fully geared for production", *The Sunday Mail* (Harare), 12-18 de noviembre, 2006, p. 1. Todas las referencias siguientes fueron tomadas de la misma fuente.

la tierra de Zimbabue, los beneficiarios han colocado en las propiedades respectivas las cartas de la oferta de la tierra del gobierno, que son solamente sus documentos de soporte que les da derecho a la granja." El artículo indica que Walter Mzembi, presidente del Portafolio del Comité Parlamentario sobre Tierras, Reforma de la Tierra, Restablecimiento y Agricultura, "expresó su preocupación del largo tiempo que el Gobierno ha tomado para finalizar los documentos". En sus observaciones en la ceremonia de entrega en Harare, el presidente Mugabe acota diciendo: "Los arrendamientos dan el peso y el valor a las cartas de oferta, confirmando con eficacia la credibilidad de una carta de oferta como un paso para la propiedad de terreno." El artículo reporta que desde el inicio del rápido seguimiento de la reforma de la tierra, 6 517 granjas que miden sobre los diez millones de hectáreas se han enumerado para la restitución. Antes de finales del 2006, 1 175 granjas que abarcaban una superficie total de casi dos millones de hectáreas habían sido transferidas al Estado por resolución de las cortes, mientras que otras 5 342 granjas que medían 8.5 millones de hectáreas también fueron transferidas después de la introducción del acto de la enmienda de la constitución en 2005. En total, según *The Sunday Mail*, se habían restablecido a 140 698 familias en 2 740 granjas, que medían 4 137 085 ha. Más de 14 856 beneficiarios habían sido reinstalados en 2 681 642 hectáreas de tierra que atravesaban 2 280 granjas. El reportero de *The Sunday Mail* admite que la mayor parte de los nuevos granjeros eran inexpertos, y aunado a la "carencia de recursos adecuados bajo la forma de créditos bancarios y otros incentivos favorables, inhibió los niveles de la producción." Consecuentemente, "la salida agrícola del país ha seguido especialmente tensa durante los últimos años."

Puesto que los acontecimientos en Zimbabue están cambiando rápidamente y, al momento de redactar este artículo, la crisis económica parece empeorar, es imposible extraer cualquier conclusión firme sobre la ventaja del proyecto de la redistribución de la tierra para la gente indígena. Lo que he intentado demostrar es que las religiones indígenas continúan desempeñando un papel importante en los cambios socioeconómicos y políticos que están en curso en el Zimbabue contemporáneo. Esto ha sido confirmado no sólo por los acontecimientos de la última década, sino por el lugar central que ocupan los antepasados y sus médium en las primeras dos guerras de liberación. Si, de hecho, la lucha para reclamar la tierra se puede llamar un Tercer Chimurenga, es probable que las tradiciones ancestrales persistan como factores dinámicos que influyan opiniones populares de los derechos

heredados de los Zimbabuenses indígenas, sin importar cuál gobierno o partido político dirija Zimbabue. Es decir, si estoy en lo correcto sobre el lugar central de las religiones indígenas en el programa de restitución de la tierra, los acontecimientos iniciados en los años noventa serán irreversibles.

Religión y modernidad en el siglo XX en América Latina: la ruptura imaginaria de la Teología de la liberación

*Malik Tahar Chaouch**

*Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Introducción

La Teología de la liberación (tl) se puede definir, en cierta medida, como una respuesta del cristianismo contemporáneo a los retos de la Modernidad y a la crítica a la religión, desde América Latina y, principalmente, en el mundo católico. Es una corriente de pensamiento que se identificó con los valores modernos de emancipación y libertad (colectiva), que promocionó, desde su perspectiva religiosa, el cambio social en la región. En este sentido, sus ideas y dinámicas implicaron una ruptura con la Doctrina Social de la Iglesia católica, así como el cuestionamiento de la estructura vertical de poder de la institución. La tl incorporó la crítica marxista a la religión y defendió la posibilidad de una "religión liberadora", es decir, de una doctrina de fe que dejaría de ser el "opio del pueblo" para transformar a los "pobres" en actores de su propia liberación. Es así como los principales teólogos de la liberación insistieron en el significado fundamentalmente político del mensaje bíblico. Para ellos, el proceso histórico de liberación de los pueblos y la promesa de la salvación eterna eran inseparables. Por tanto, la revolución social y la fe religiosa no estaban fatalmente destinadas a oponerse. La actualidad latinoamericana había permitido más bien redescubrir la dimensión "liberadora" de un cristianismo comprometido con la realidad, y abierto a la novedad histórica.

La tl tradujo pues la conversión del cristianismo al materialismo histórico. Pero la asimilación de la crítica marxista a la religión al pensamiento teológico implicaba, en cambio, la crítica de los excesos del materialismo. La religión no era necesariamente el reflejo de una alienación, y el ateísmo

dejaba de ser un elemento sustancial de la filosofía marxista. La modernidad de la TL se definía, a la vez, como crítica de la Modernidad. Ubicada bajo la influencia de la teoría de la dependencia, esa crítica consistía primero en rechazar la importación en América Latina de los modelos de modernización que, en vez de superar el subdesarrollo, la pobreza y el orden social tradicional, los alimentaba.[1] La única vía de desarrollo considerada era la ruptura con las condiciones estructurales del capitalismo dependiente y, por tanto, la revolución socialista. La opción política del socialismo rompía con la ideología de la tercera vía que había predominado en la Iglesia católica y en los nacional-populismos latinoamericanos. No obstante, esa opción conservaba un trasfondo profundamente nacionalista, basado en la integración proclamada de la lucha antiimperialista y anticapitalista.

La TL transpuso la perspectiva de una modernidad propiamente latinoamericana al terreno religioso. Para ella, en las sociedades de la región, donde la religión seguía siendo un elemento determinante de la vida social, la Iglesia católica debía asumir un compromiso político en favor del cambio social. Es así como el cristianismo, supuestamente convertido en agente de la modernidad latinoamericana, retaba los modelos exógenos de la modernidad europea y, más precisamente, la coincidencia entre Modernidad y secularización.[2] La TL se oponía, en particular, a la doctrina liberal de la separación de las esferas política y religiosa, así como a la reducción de esta última al ámbito privado. Sin embargo, la TL era también una expresión de la secularización, si bien limitada, de las sociedades latinoamericanas y del catolicismo contemporáneo. Pues se preocupaba por los asuntos del mundo, más que por asuntos propiamente religiosos, y defendía la racionalización del pensamiento religioso mediante la integración de las ciencias humanas a la teología. En todo caso, radicalmente antiliberal y antiindividualista, la TL era también crítica ante la racionalidad instrumental del progreso, tanto liberal como socialista, y pretendía abrir un espacio a la transcendencia religiosa dentro de la racionalidad moderna de los valores. La utopía comunitaria e integralista, heredada del catolicismo de oposición a la Modernidad, seguía singularizándola.

[1] *Cf.* Henrique Cardoso y Enzo Falleto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1969; y André Gunder Frank, *Latin America: underdevelopment or revolution*, Nueva York y Londres, Monthly Review, 1969.

[2] Las ideas de modernidad y secularización son, a la vez, inseparables y distintas. Sobre las teorías de la secularización, ver el trabajo muy completo de Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Ginebra, Droz, 1992.

Algunos comentaristas, como Michael Löwy han interpretado esas ambivalencias como la superación de la oposición clásica entre tradición y Modernidad, desde América Latina.[3] El catolicismo, como sistema institucionalizado de creencias, no ha sido profundamente cuestionado por la TL. Esta última se preocupó más por el papel social que debía asumir la Iglesia católica en un contexto de división social y de radicalización política, sobredeterminado por la Guerra Fría durante los años 1960-1989. Sin embargo, el descentramiento de la reflexión teológica rebasó los límites estrictos del pensamiento religioso. Fue sensible a los retos planteados por la modernidad, sin abandonar una posición crítica ante sus contradicciones y efectos paradójicos en América Latina. La TL se definió como una doble ruptura con la religión tradicional y la modernidad canónica, es decir, como la expresión de una modernidad religiosa alternativa. Lejos de subvertir las categorías de la "religión" y de la "modernidad", pretendía combinarlas en una nueva síntesis. Se ubicó, en cierta medida, en la continuidad de la oposición católica a las sociedades modernas y secularizadas, pero en una perspectiva latinoamericana que desafiaba el marco doctrinal de esa oposición. Se situó también claramente en la trayectoria del Concilio Vaticano II y de la corriente de renovación del catolicismo contemporáneo, lo que implicaba simultáneamente la racionalización del pensamiento religioso y la crítica teológica del racionalismo moderno.

No obstante, la doble ruptura proclamada por la TL debe ser cuestionada, tanto en el plano de sus ideas como de sus dinámicas sociales. Primero hay que preguntarse si la TL constituyó realmente una ruptura con la estructura centralizada y clerical de poder de la Iglesia católica, así como con el modelo social de su oposición a la Modernidad, o si no fue más bien una expresión heterodoxa de ambos en el contexto latinoamericano. Sus dinámicas la pusieron en contradicción con el poder constituido y el dogmatismo doctrinal de la institución, pero se debe también subrayar su dependencia con el primero y su proximidad con el segundo. Su ruptura proclamada con el orden social tradicional y los modelos de una modernidad exógena en América Latina, no es menos cuestionable. Sus dinámicas transcontinentales parecen más bien definir una relación mimética y trágica con los modelos rechazados. A la vez, su ambición de movilizar al "pueblo religioso" ha justificado su rechazo de la separación de las esferas política y religiosa, propio

[3] *Cf.* Michael Löwy, *La guerre des Dieux. Religion et politique en Amérique latine*, París, Editions du Félin, 1998, pp. 79-98.

del catolicismo de oposición a la Modernidad, así como del orden social supuestamente subvertido por ella. Si bien tuvo efectos de transformación social, fue también el producto de ese orden social, caracterizado, entre otras cosas, por la proximidad de la religión y de la política.

En este texto se exploran las ambivalencias de la supuesta modernidad "crítica" de la TL, tan irreductible a los modelos de la modernidad europea como lo es a los mitos de su ruptura proclamada con ellos. Subrayamos primero lo moderno de su crítica de la religión y de la Modernidad. Profundizamos después en las contradicciones de su relación con ambas para, finalmente, ubicar los postulados, límites y retos planteados por su eje teológico de reflexión a la construcción de un pensamiento latinoamericano.

TL y "razón crítica": la crítica a la religión y a la Modernidad

La TL se identificó con la modernidad, pero con un tipo crítico de modernidad. Las corrientes neomarxistas, con las cuales tuvo afinidad, no sólo se caracterizaban por su crítica al capitalismo, sino también a la racionalidad instrumental del optimismo del progreso. Sus autores fueron, en particular, receptivos a la teoría crítica alemana y a sus desarrollos contemporáneos en la obra de Herbert Marcuse.[4] Este último inspiró la tesis doctoral del brasileño Rubem Alves, *Towards a theology of liberation*, defendida en el seminario de Princeton y fundadora para la TL protestante. Marcuse fue citado también por los primeros textos de la TL católica del peruano Gustavo Gutiérrez y del brasileño Hugo Assmann.[5] Sin embargo, como lo subrayó el teólogo argentino y metodista, José Miguez Bonino, en su prefacio a la edición española de la tesis de Alves, la crítica marcusiana de las sociedades industriales avanzadas no reparaba en las condiciones específicas de subdesarrollo y pobreza de las sociedades latinoamericanas.[6] Por lo tanto, la TL encontró un mejor argumento "científico" en la teoría de la dependencia, la

[4] Herbert Marcuse, *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*, Boston, Beacon, 1964 (edición en español: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1968).

[5] Rubem Alves, *Towards a theology of liberation*, Princeton, University of Princeton, 1968; Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, Lima, CEP, 1971 ; Hugo Assmann, *Liberación-opresión: desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.

[6] José Miguez Bonino, "Prefacio" en Rubem Alves, *¿Religión: opio o instrumento de liberación?*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970, pp. VIII-IX.

cual realizaba una crítica de la imposición de modelos lineales de desarrollo y modernización en el contexto latinoamericano.

Desde ese punto de vista, la TL supuso la conversión, desde América Latina, del pensamiento cristiano a la "razón crítica" de inspiración marxista, en ruptura aparente con el racionalismo moderno y la oposición religiosa a ese racionalismo, así como con las tentativas de la teología europea de combinarlos. Assmann definía la TL como una "teología de lo real", cuyo punto de partida no era propiamente teológico, sino el contexto latinoamericano objetivado por las ciencias humanas.[7] Estas últimas tenían la "primera palabra", no la teología: eran la "referencia fundamental", el "dato concreto" de su reflexión. En este sentido, la TL no propuso sólo un diálogo y una confrontación entre la doctrina católica y las ciencias humanas, como lo habían planteado movimientos anteriores de renovación de la teología y del pensamiento social del catolicismo, ubicados en su génesis.[8] Su proyecto consistió en una inversión de la Teología, en beneficio de las ciencias humanas, sin renunciar a la especificidad de la reflexión teológica. Esa inversión implicaba una concepción militante de las ciencias humanas, en la cual destacaba la fascinación ejercida por la figura marxista del "intelectual orgánico" al servicio de los intereses populares. Gustavo Gutiérrez no definió la "liberación" como un nuevo tema para la reflexión teológica contemporánea, sino como una "nueva manera de hacer teología" como "reflexión crítica sobre la praxis histórica".[9] El enfoque práctico de la integración entre teoría y acción rompía, a la vez, con las regularidades del mundo religioso y del mundo académico, es decir, con la orientación especulativa del pensamiento teológico y con la finalidad comprensiva de las ciencias humanas. No se trataba de confrontar dos campos de conocimiento en un plano puramente discursivo, sino de ubicar la reflexión teológica en la perspectiva de la "praxis". La objetivación científica de la realidad social era considerada como inherente a esa "praxis". Los movimientos anteriores de renovación del pensamiento católico habían pretendido actualizar la Doctrina Social de la Iglesia, al asimilar las últimas enseñanzas del conocimiento científico. No obstante, no renunciaban a los principios elementales de la doctrina, fundamentalmente antiliberales y anticomunistas, que combinaban la defensa

[7] *Ibid.*, p. 65.

[8] Es así como, según Denis Pelletier, el movimiento *Economie et humanisme* de Louis Lebret, cuya influencia en Sudamérica fue notable, planteó su proyecto: Denis Pelletier, *Economie et humanisme: de l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-monde (1941-1966)*, París, Le Cerf, 1996, p. 33.

[9] G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 33.

de los valores y de las solidaridades tradicionales con la búsqueda de la eficiencia económica y el reformismo social. La TL significó una ruptura con esa doctrina, desde la "praxis de liberación" y de su compromiso revolucionario por el cambio social.

La crítica de la Doctrina Social de la Iglesia se presentaba como una crítica de la religión y, en particular, de su papel de conservación del orden social existente, así como una crítica del poder constituido dentro de la Iglesia católica. El punto culminante de esa crítica fue el libro publicado por Leonardo Boff en 1981, *Igreja, carisma y poder.*[10] En ese libro, Boff denunciaba la centralidad excesiva del poder romano y clerical, así como la pérdida de la vocación "profética" del catolicismo como denuncia de la injusticia social y servicio a las comunidades locales. El teólogo brasileño oponía una "Iglesia de abajo", que nacía de sus bases comunitarias y se identificaba con los intereses populares, a la ideología de la cristiandad, basada en la reproducción de la estructura vertical de poder de la institución y en su alianza estratégica con los "poderes hegemónicos". Las comunidades eclesiales de base se convirtieron entonces en el referente principal del "nuevo proyecto eclesial" propuesto por la TL. Se las concebía como espacios comunitarios de celebración religiosa y de lectura bíblica enfocadas hacia la construcción de una conciencia social y política de tipo revolucionario en los medios populares. Se ha subrayado a veces la pluralidad de las experiencias de esas comunidades y la distancia entre el ideal y la realidad de sus prácticas, no tan innovadoras como se podría esperar.[11] En todo caso, en la TL existía la ambición de concientizar y movilizar la "religión popular" en contra de los "poderes hegemónicos". El potencial "liberador" de la religión popular, una vez concientizada, legitimaba precisamente la vocación subversiva del cristianismo, en ruptura con su papel tradicional de conservación del orden social. Lejos de constituir una "huida fuera de la realidad", la religión podía, al contrario, inspirar una conciencia popular

[10] Leonardo Boff, *Igreja, carisma y poder*, Petrópolis, Vozes, 1981 (Versión en español: Bogotá, Indoamericana Press, 1985).

[11] Daniel Levine, "L'impact du discours de la théologie de la libération en Amérique latine: les communautés ecclésiales de base", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, núm. 71, París, EHESS, julio-septiembre, 1990, pp. 43-62; María López Vigil, "La realidad de la iglesia de los pobres en Nicaragua", en Uriel Molina *et al.*, *Dando razón de nuestra esperanza. Los cristianos latinoamericanos frente a la crisis del socialismo y la derrota sandinista*, Managua, 1991, pp. 76-82. Lehmann mostró también que las comunidades eclesiales de base contribuyeron a la promoción de una capa militante de clases medias, no estrictamente "populares", y que su subordinación al obispo no implicó una auténtica redistribución del poder religioso: David Lehmann, *Struggle for the spirit: religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*, Cambridge, Mass., Polity Press, 1996.

de transformación social. La utopía del Reino de Dios y la utopía de la liberación política convergían, en vez de oponerse.

El problema consistía pues en definir lo "específico" de la contribución religiosa a la "praxis revolucionaria". Para Assmann, la especificidad de la reflexión teológica consistía en auscultar la presencia de la fe cristiana en esa "praxis", a la luz de los Evangelios y de la historia del cristianismo. Assmann insistía en que era su "nota distintiva", no su "referencia exclusiva".[12] En el mismo sentido, Gustavo Gutiérrez presentaba la TL como una reflexión, a partir de los Evangelios, sobre el significado del compromiso político de los cristianos para la construcción de una sociedad más libre y humana.[13] Gutiérrez evocaba una "autentica opción política de la Iglesia en América Latina" que "había aceptado leer políticamente las señales del tiempo".[14] Para él, no existía contradicción fundamental entre el cristianismo y la opción política del socialismo. La "liberación" era entendida como el tema central de la actualidad latinoamericana, basada en la lucha antiimperialista y anticapitalista para el cambio social y la construcción de una sociedad más humana. Era también vista como el tema central del mensaje bíblico, en el cual la promesa del "Reino de Dios" era interpretada como la culminación del proceso de liberación política de los "pueblos oprimidos". Los movimientos revolucionarios de América Latina interpelaban la fe y obligaban a interrogarse sobre lo que implicaba ser cristiano en un contexto de injusticia social; por lo que Gutiérrez afirmaba que "[...] la pregunta por el significado de la teología de la liberación era, en realidad, una pregunta sobre el sentido mismo del cristianismo y la misión de la Iglesia."[15]

Es así como la TL rechazó contundentemente la separación de las esferas de la religión y de la política, lo que constituye evidentemente un elemento de ruptura con la secularización. El apolitismo oficial de la Iglesia católica fue denunciado como el disfraz de su solidaridad con los "poderes hegemónicos". No se podía concebir una fe separada de la realidad social y políticamente neutral, en particular en el contexto latinoamericano. Sin embargo, se consideraba al compromiso político de los cristianos por la liberación como fundamentalmente moderno, a medida que contribuía a la transformación del orden social. Por otro lado, la manera como se concebía la rela-

[12] G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 65.
[13] *Ibid.*, p. 9.
[14] *Ibid.*, p. 125.
[15] *Ibid.*, p. 11.

ción entre fe y política respondía también, en cierta medida, a la presión de una secularización creciente, si bien limitada, en la región, a favor de la diferenciación de las esferas mundana y no mundana. Pues, si bien fe cristiana y liberación política se implicaban mutuamente, tampoco se confundían. Lejos de ser integrista, la TL no se definió como la expresión de un movimiento político, fundamentado en valores religiosos; se entendía más bien como una reflexión teológica sobre las implicaciones del compromiso político de los cristianos en una multiplicidad de movimientos no confesionales. Se respetaba la autonomía "estratégica" de esos movimientos, ante la religión, y se celebraba la integración de los cristianos a ellos. El proyecto de la TL no fue nunca él de una "izquierda cristiana". A diferencia de la Democracia Cristiana, la TL renunció a la ideología de la tercera vía (de una vía propiamente cristiana de sociedad); radicalizando, en contraparte, la ambición de comprometer políticamente a la Iglesia católica en América Latina. La Democracia Cristiana había sido más respetuosa del principio de la separación de las esferas (por lo menos en su doctrina), porque no buscó la implicación directa de la Iglesia católica en los asuntos mundanos; siendo, a la vez, más propiamente cristiana. La conversión de la TL al socialismo no significaba, sin embargo, la pérdida de la conciencia de su identidad cristiana y de las implicaciones específicas de los compromisos políticos de la fe. La expresión mayor de esa ambivalencia fueron los Cristianos por el Socialismo, durante el gobierno de la Unidad Popular (UP) de Salvador Allende en el Chile de principios de los años setenta del siglo pasado. Por un lado, el movimiento proclamaba la compatibilidad entre los valores cristianos y socialistas y justificaba, dentro del mundo católico, la integración de clérigos y laicos a los distintos movimientos de la UP, independientemente de su pertenencia confesional. Por otro lado, el mismo movimiento defendía la unidad de los cristianos así comprometidos y pretendía examinar sus contribuciones específicas en favor de la revolución, así como movilizar el peso social de la Iglesia católica en este sentido.

En el plano de las dinámicas sociales, la TL participó de la apertura de espacios eclesiales a activistas e intelectuales laicos, más bien provenientes de clases medias, que fueron, en otras cosas, activos en las comunidades eclesiales de base. A partir de mediados de los setenta, esos espacios tendieron a cerrarse, incluso para los clérigos que habían impulsado la nueva teología desde la institución. No todos los espacios se cerraron. La TL prosperó bajo la protección de las órdenes religiosas e incluso dentro de algunas conferencias episcopales nacionales, como en Brasil. Pero, por lo general, sus

ideas fueron marginadas en los espacios oficiales de la Iglesia católica y, en particular, en la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam), donde su influencia había sido determinante para la elaboración de los documentos preparativos y finales de la Conferencia de Medellín.[16] A partir de ese momento, sus actividades se desplazaron hacia espacios paralelos, ecuménicos y civiles, que se beneficiaron de las solidaridades construidas en el espacio internacional entre activistas latinoamericanos y ONG católicas y protestantes de Europa y América del Norte.

Eso tuvo una repercusión directa en su reflexión. Se puede observar una secularización mayor de esta última desde la disciplina teológica hacia un pensamiento social, económico y filosófico de inspiración teológica. Es así como, desde el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica, fundado por Hugo Assmann en 1976, Franz Hinkelammert desarrolló su "eje economía-teología" de reflexión, ya no específicamente dentro del campo teológico, sino desde la economía política.[17] Ya desde antes y siendo pionero en este sentido, Enrique Dussel había propuesto su "ética de la liberación", la cual incorporaba las principales intuiciones de la TL al campo de la filosofía.[18] La generalización civil de la TL, a distancia del mundo religioso y de la disciplina teológica, tuvo como contraparte la ambición de generalizar la crítica teológica de la Modernidad, desde una perspectiva más secular y menos propiamente religiosa. En un primer momento, la TL había propuesto la inversión de la teología, en beneficio de las ciencias humanas, sin perder de vista la singularidad de su identidad cristiana y de su punto de vista teológico. Con esas obras, se trataba más bien de la inversión de las ciencias humanas, en beneficio de su eje teológico-militante de reflexión. En el momento de la emergencia de la TL, se buscaba la justificación bíblica de la conversión del cristianismo al marxismo. Hinkelammert y Dussel, así como sus seguidores, buscaron más bien la presencia de elementos de crítica teológica en la teoría marxista. Así lo hizo Dussel en un texto que pretendió evidenciar las "metáforas teológicas" de la crítica marxista del capitalismo.[19] Tras haber asimilado la crítica de la modernización-proyecto dentro

[16] Celam, *Medellín. Conclusión. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla*, Bogotá, Secretariado General de la Celam, 1971.

[17] Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, San José, DEI, 1977, y *El grito del sujeto: del teatro mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*, San José, DEI, 1998.

[18] Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, y E. Dussel, *La ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

[19] E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella, Verbo Divino, 1993.

de la teoría de la dependencia, la TL alcanzó pues el punto de la crítica teológica de la modernidad-idea; siendo esta crítica la expresión paradójica de la racionalización y mundanización mayor de su reflexión. La teoría de la dependencia se opuso a la concepción lineal del progreso en la teoría liberal de la modernización, sustituyendo las categorías de "centro" y "periferia" a la oposición clásica entre "tradición" y "modernidad". Es así como se abandonó la perspectiva de una transición de la sociedad tradicional (o dual) hacia la sociedad moderna, considerando más bien la necesidad de una ruptura con las condiciones sociopolíticas de la dominación del "centro" sobre la "periferia". La TL generalizó esa crítica en contra de toda concepción "evolucionista" y "determinista" de la historia, tanto liberal como marxista, que excluía la religión del proyecto de la Modernidad.

El término "razón crítica" (o "pensamiento crítico") se generalizó entonces en los medios de la TL como la expresión de una modernidad alternativa, propiamente latinoamericana y subversiva para las categorías clásicas de la teoría social. Ya no se pretendía sólo acercar el pensamiento teológico a los últimos avances del pensamiento crítico europeo, sino desarrollar un eje teológico de reflexión al interior de ese pensamiento, desde América Latina. La "razón crítica" suponía, a la vez, el distanciamiento del pensamiento teológico respecto al ámbito religioso, y la crítica teológica de los modelos "impuestos" de la modernidad y de la secularización. Su doble crítica de la religión y de la Modernidad no implicaba una "salida" de la religión, ni de la Modernidad, sino una concepción alternativa de ambas que las combinaba. En el plano de sus efectos sociales, se pretendía haber contribuido a la formación de movimientos sociales que, si bien respondían a una inspiración religiosa y al clima de sobrepolitización de América Latina, conservaban una cierta autonomía ante la religión y la política. La modernidad última de la TL se hallaba precisamente en esa contribución a la formación de un "sujeto histórico" de liberación colectiva: los "pobres", el "pueblo" o las "clases subalternas", según las terminologías que se pelearon ese espacio discursivo.

La ruptura imaginaria: las herencias de la religión y de la Modernidad

La idea de ruptura ha dominado el imaginario de las izquierdas latinoamericanas y de la propia TL. Sus primeros textos evocaban a menudo la necesidad de la "ruptura estructural" con la dominación externa e interna plan-

teada por la teoría de la dependencia. En la perspectiva del cambio social promocionado por ella en América Latina, la TL pretendió también ser la expresión de una ruptura religiosa en el cristianismo contemporáneo. No obstante, las ambivalencias de sus dinámicas sociales contradicen ese espíritu de ruptura.

Si bien esas dinámicas abrieron espacios de participación a una capa de militantes de clase media, el imaginario social de la TL no dejó de ser dominado por figuras episcopales y clericales. Los principales teólogos de la liberación son casi todos clérigos y las figuras "proféticas" y "mártires" de la TL pertenecen al clero, e incluso a la jerarquía: Camilo Torres, el sacerdote-guerrillero de Colombia, asesinado en 1966; Gustavo Gutiérrez, el "padre de la Teología de la liberación"; Leonardo Boff, ubicado en el centro del conflicto de la TL con Roma; los jesuitas asesinados de la Universidad Centroamericana (UCA) de San Salvador, en 1989; el obispo Óscar Arnulfo Romero, asesinado también en San Salvador en 1980; y las figuras episcopales exaltadas por el discurso de la TL como por ejemplo, Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz en México; Helder Camara, Aloiso Lorscheider, Pedro Casaldaliga y Evaristo Arns en Brasil, y Leonidas Proaño en Ecuador. Existe un abismo asombroso entre el discurso de distanciamiento de la TL, ante la autoridad eclesial, y la pertenencia incondicional a esa autoridad, cuando ésta hace suya sus ideales. La elite teológico-religiosa, ligada con la difusión de las ideas de la TL, cuestionó efectivamente el poder constituido dentro de la Iglesia católica y se opuso a su ortodoxia, en nombre de sus solidaridades militantes y sociales. Sin embargo, sus miembros eran también agentes del poder eclesial, lo que condicionó su relación ambivalente con él. De ambos lados —partidarios y enemigos de la TL—, se trató de evitar la ruptura. El conflicto interno fue feroz y por supuesto, desigual. La autoridad romana tomó medidas de "castigo" en contra de los partidarios de la TL: interdicciones de publicar y pronunciar conferencias; expulsiones de las comisiones eclesiales y de los centros educativos católicos; cierre de los espacios de reflexión y acción donde la TL estaba al orden del día o expulsión de esos espacios de los órganos oficiales de la Iglesia católica; nombramientos de obispos hostiles a ella en las diócesis donde sus ideas habían surtido efecto; y desmantelamiento de esas diócesis en casos extremos, como en la diócesis de São Paulo, en Brasil, donde la acción del arzobispo Evaristo Arns fue contrarrestada. Por su parte, los "radicales" denunciaban sistemáticamente los abusos de la autoridad eclesial desde los espacios religiosos, ecuménicos

y civiles hacia donde habían desplazado sus actividades. Pero, en medio de esa pugna, ambas partes se hicieron concesiones mutuas. La "opción preferencial por los pobres", pronunciada durante la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla en 1979, fue el producto de esa lógica ambivalente de pugna y búsqueda de compromiso.[20] Alfonso López Trujillo, entonces Secretario General de la Celam, había organizado la Conferencia con la idea de frenar el progreso de los "radicales" en la institución. Estos últimos se habían organizado, al margen de la conferencia, para constituir equipos de asesores y orientar las intervenciones de los obispos favorables a sus ideas, tratando de tener "obispos suyos" en cada comisión. Los debates se concluyeron con esa fórmula ambigua que daba razones de satisfacción a todos.

En ese preciso momento, los teólogos de la liberación se defendieron de tener tentaciones de ruptura con la institución y con la autoridad constituida dentro de ella. Es así como, en su libro de 1981, Leonardo Boff denunció las derivas del poder romano, sin cuestionar fundamentalmente el principio de la centralidad romana. Fue muy enfático en precisar que la "Iglesia de abajo" no pretendía ser una "Iglesia paralela", destinada a subvertir la autoridad eclesial, y que las bases se proclamaban más bien en comunión con la "gran Iglesia", el Papa y Roma.[21] Las propias comunidades eclesiales de base eran pensadas, a la vez, como "de base", en oposición al ejercicio vertical del poder en la institución, y "eclesiales", a medida que se insertaban en la estructura institucional. Para Boff, la autoridad del clero se justificaba como principio de identidad, unidad y fraternidad de la institución, pero tenía que ser puesta al servicio de las comunidades locales. Por tanto, a pesar de la virulencia de su crítica del dogmatismo de la autoridad eclesial, la TL no significó una ruptura real con el principio de esa autoridad: ni en el plano de las ideas, ni en el plano de sus dinámicas sociales. La TL no ponía en duda la autoridad del Papa; su drama es no haber tenido un papa que le fuera favorable. No proclamaba el fin de la tiranía papal, ni preconizaba una verdadera redistribución del poder religioso; deseaba que el papa fuera un "buen tirano" y, más que como una ruptura con el poder eclesial constituido, se debe entender como una expresión alternativa de dicho poder.

A mediados de los setenta, dos dinámicas contradictorias se impusieron en la trayectoria de la TL. Por un lado, las actividades de sus agentes se des-

[20] Celam, *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1984.

[21] Citamos la versión en español: L. Boff, *Igreja…*, *op. cit.*, p. 175.

plazaron hacia organizaciones ecuménicas y civiles, lo que contribuyó a la formación de una "sociedad civil" militante inspirada por sus ideas. Muchas de esas organizaciones de formación y reflexión fueron controladas por clérigos católicos y encontraban sus clientelas militantes en el mundo católico.[22] Por otro lado, a pesar de ese giro ecuménico, el tema de las comunidades eclesiales de base participó de un movimiento generalizado de repliegue del discurso de la TL sobre su identidad católica. La TL había roto con la Doctrina Social de la Iglesia; no rompió con el modelo social de la oposición del catolicismo contemporáneo a las sociedades modernas y secularizadas, tal como lo evidenció Emile Poulat: no como un "catolicismo de tradición", sino como un "catolicismo de oposición".[23] Sus agentes seguían pues defendiendo un modelo comunitario e "integralista" de sociedad, en la cual lo material y lo espiritual eran considerados como inseparables. La TL rompía con el desarrollismo, pero no con el integralismo. En los años cincuenta del siglo pasado, la encíclica *Populorum Progressio* había defendido la perspectiva de un desarrollo "integral". En los años setenta, la TL optó por la "liberación", pero por una "liberación integral". En el plano político, ese giro significó el abandono de la ideología de la tercera vía, en beneficio del socialismo, pero no la idea de una Modernidad compatible con los ideales comunitarios e integralistas heredados del catolicismo de oposición a la modernidad. Esos ideales se proyectaban, desde adentro de los movimientos revolucionarios de la región, sobre la noción de una modernidad propiamente latinoamericana contraria a los modelos exógenos, tanto capitalista como socialista. La no separación entre la política y la religión respondía a una exigencia de responsabilidad social de lo espiritual ante una situación generalizada de injusticia social. Era también el producto de la lógica de ese modelo social, cuya postura, ante la política, había oscilado históricamente entre el imperativo de la reserva y la exigencia de compromiso. La ambición de reconciliar al "pueblo religioso" con las clases medias urbanas y educadas, identificadas al "proyecto revolucionario", no era de ninguna manera extraño a ese modelo social. Como lo aclaró Poulat, desde sus orígenes, el "cato-

[22] Algunos ejemplos: el Centro Antonio Valdivieso (CAV) de Managua, dirigido por el sacerdote Uriel Molina; el Instituto Bartolomé de las Casas (IBC) de Lima, fundado por el sacerdote Gustavo Gutiérrez en 1974; el Centro de Estudios Ecuménicos (CEE) de México, dirigido, a partir de 1974, por el sacerdote holandés Franz Vanderhoff; el Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (CESEP) de São Paulo, dirigido por el sacerdote José-Oscar Beozzo, entre muchos otros.

[23] Emile Poulat, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, Casterman, 1977.

licismo de oposición" tuvo la ambición de reconciliar los "que creen demasiado, pero no saben lo suficiente" con "los que saben más, pero no creen ya lo suficiente".[24] El catolicismo clerical, fue siempre empujado por su propio dinamismo a desafiar las directivas eclesiásticas.

El "ecumenismo social" de la TL no se basaba en la búsqueda del diálogo entre catolicismo y protestantismos. Como lo definió José Miguez Bonino, en su conferencia en el Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL) de San José en 1988, ese ecumenismo partía del presupuesto de que la división central del cristianismo contemporáneo no oponía ya confesiones, sino los partidarios y enemigos del cambio social dentro de cada confesión.[25] Sin embargo, ese "ecumenismo social", hacia el cual convergían los intereses de una mayoría católica y de una minoría protestante, estaba profundamente anclado en el universo católico y clerical, debido a la hegemonía del catolicismo en la región. Ese tipo de "ecumenismo" implicó un movimiento de distanciamiento mayor de militantes e intelectuales católicos con la Iglesia católica y con su modelo social, sin dejar de ser condicionado y regulado por sus herencias, lo que ocasionó tensiones y contradicciones hacia dentro de los propios medios de la TL. A su vez, la dificultad de aceptar la separación de la política y la religión era la herencia de un orden social, en el cual la proximidad de la Iglesia católica y del poder político ha sido una constante histórica. Si bien la TL pretendió oponerse a la alianza entre "poderes hegemónicos" e Iglesia católica, en beneficio del cambio social, no dejó de defender las posiciones políticas de la fe dentro de los movimientos revolucionarios.

En un primer tiempo, la pertenencia de la TL al socialismo revolucionario, su afinidad con el marxismo y su exigencia de compromiso político no parecieron plantear problemas fundamentales de identidad. A partir de mediados de los años setenta, se desarrolló una preocupación central por fijar la naturaleza exacta de la relación entre cristianismo y marxismo, en la perspectiva de la TL. Ante las críticas de los católicos que la acusaban de ser resultado de la infiltración del marxismo en la Iglesia católica en América Latina y de no tener una identidad "evangélica", así como de reduccionismo "político" del mensaje cristiano, los teólogos de la liberación relativizaron a menudo su identificación filosófica con el marxismo. En su tesis doctoral, defendida en la facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina,

[24] Emile Poulat, *Eglise contre bourgeoisie…*, *op. cit.*, p. 112.

[25] José Miguez Bonino, *Ecumenismo y conflictividad latinoamericana*, San José, SBL, conferencia oral grabada, 1988.

en 1978, Clodovis Boff distinguió entre la opción ética, fundamentalmente cristiana, de la TL por la "liberación" y, por otro lado, el uso externo del instrumento marxista de análisis de la realidad social.[26] Esa tesis predominó entre los teólogos de la liberación que negaron muchas veces ser "marxistas", pero defendían la necesidad de recurrir al análisis marxista de la realidad, a fin de entender las causas de la injusticia social. El teólogo brasileño de origen coreano Jung Mo Sung denunció (a finales de los ochenta) el "positivismo" del argumento.[27] En todo caso, el argumento demostraba las dificultades encontradas en los medios de la TL para conciliar su identidad católica con su compromiso político. Esa misma dificultad se expresó en la evolución de su relación con la acción política. A principios de los setenta, se evocaba el deber de "eficacia política" del compromiso cristiano por la "liberación". Progresivamente, ante los reflujos de las esperanzas revolucionarias iniciales, el discurso reivindicó más bien las contribuciones del pensamiento teológico de la liberación a la construcción de movimientos sociales y a la defensa de los derechos humanos. Desde el encuentro latinoamericano de teología celebrado en México en 1975 y ante la instalación de gobiernos represivos en Sudamérica (a pesar de los procesos revolucionarios en América Central y, en particular, en Nicaragua), se proclamó una era de "exilio y cautiverio", en la cual no se podía esperar ya un cambio político rápido y se debía más bien buscar construir resistencias sociales.[28]

En ese mismo momento, la TL pretendió profundizar en las intuiciones fundamentales de su proyecto intelectual. Según sus apologistas, la TL habría llevado la crítica marxista al fetichismo de la mercancía, como crítica a la ideología liberal, hacia la crítica teológica de la idolatría del mercado, entendida como la expresión de un sagrado pervertido en el mundo moderno. Es así como, para Gustavo Gutiérrez, el debate europeo entre ateos y creyentes no tenía sentido en América Latina, donde la teología no estaba interpelada por el "no creyente", sino por la "no persona", es decir, por la negación de los derechos sociales de la mayoría.[29] Para respaldar ese punto de vista, Pablo Richard suele afirmar que la TL es "ecuménica" hasta con los ateos. Cristianos y no cristianos, solidarios en la lucha anticapitalista, son los verdaderos

[26] Clodovis Boff, *Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978.

[27] Jung Mo Sung, *Teologia e economia. Repensando a teologia da libertação e utopias*, Petrópolis, Vozes, 1989 (Versión en español: San José, DEI, 1994).

[28] Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y Cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*, México, (s.e), 1975.

[29] G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, CEP, 1978, p. 31.

"creyentes"; los verdaderos "ateos" al resultar los "idolatras", cristianos o no, que defienden el orden social existente. En el mismo sentido, Franz Hinkelammert abrió la crítica alemana a la racionalidad instrumental del progreso hacia la crítica a la "razón utópica".[30] Según él, existía una vieja tradición cristiana de negación de la utopía y de opresión que se había transpuesto a la economía política moderna. Esa teología implícita, escondida atrás del discurso aparentemente racional y secular de la economía política, idealizaba las instituciones existentes y negaba la posibilidad de otro mundo. Para él, la "razón utópica" era común al pensamiento liberal de la "competencia perfecta" y al pensamiento soviético de la "planificación perfecta", es decir, a las dos ideologías rivales de la Guerra Fría. Su idealización respectiva del mercado y del Estado se convertía en una utopía paradójica que concebía el "progreso continuo" del capitalismo o del comunismo como la solución a todos los males de la humanidad o, por lo menos, como el mal menor. La fórmula de Karl Popper, según la cual quien busca el cielo en la tierra encuentra el infierno, sintetizaba según Hinkelammert esa tradición antiutópica que había condenado a la humanidad a buscar la utopía del progreso continuo, y a sus efectos destructores para la vida humana y la naturaleza.[31] En contraparte, existía una tradición "auténticamente" cristiana que privilegiaba los derechos de la vida humana sobre los derechos de la ley y que justificaba la búsqueda del cielo en la tierra. El proyecto intelectual de la TL, basado en la identidad entre la utopía cristiana del Reino y la utopía terrestre de la liberación política, se formuló en la introducción de un libro colectivo del DEI, publicado en 1980 e intitulado *La lucha de los Dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. Según sus autores, todo sistema de opresión generaba "falsos dioses" que legitimaban el sacrificio de vidas humanas; el papel de la teología consistía en discernir entre esos "falsos dioses" y el Dios "liberador", el cual revelaba su rostro y su misterio en la lucha de los pobres en contra de la opresión.[32] El pensamiento teológico, convertido a los postulados de la crítica marxista del capitalismo, abría esta última a la dimensión necesariamente teológica de la lucha anticapitalista.

Sin embargo, la integración de las ciencias humanas a la reflexión teológica no superaba la afirmación repetitiva de esa solidaridad proclamada con

[30] F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José, DEI, 1984.

[31] *Ibid.*, p. 191.

[32] Pablo Richard *et al.*, *La lucha de los Dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, San José, DEI, 1980, p. 7-8.

el combate de los "pobres" en contra del "sistema". El propio Jung Mo Sung observó la poca profundidad de la integración de la economía a la TL y el hecho de que esta última había caído en generalidades morales, científicamente poco consistentes, es decir, en un "romanticismo anticapitalista" para el cual el "mercado" se convirtió en mero sinónimo de mal absoluto.[33] Posteriormente, realizando un balance crítico de su propia trayectoria, Hugo Assmann subrayó la debilidad analítica de la TL para la cual "[...] todos los lenguajes que se referían, directa o indirectamente, a los oprimidos o a los pobres [...] eran inmediatamente aceptados como coincidiendo con la realidad."[34] Assmann denunció entonces el "negativismo vacío y destructor"[35] de la TL, obsesionada por la "omnipresencia de un gran enemigo perverso".[36] El "romanticismo" del pobre, como lo calificó André Corten,[37] otorgaba de antemano la categoría de "verdad" a cualquier discurso que se declaraba en solidaridad con los "oprimidos" y en oposición a los "poderes hegemónicos". Lo asombroso del discurso de la TL fue precisamente la distancia entre su exigencia proclamada de racionalización del pensamiento teológico y las imágenes religiosas, bastante literales y tradicionales, movilizadas por ese discurso. El esfuerzo de racionalización se limitó muchas veces a hacer paralelos simplistas entre el contexto bíblico y la actualidad: del éxodo a la liberación latinoamericana; de la crucifixión al sufrimiento de los "pobres"; y del Apocalipsis bíblico que anunciaba el fin del imperio romano, al fin inminente del "imperio neoliberal". Por lo que, atrás de la aparente racionalización de su reflexión, se evidencia un imaginario religioso tradicional, no exento de un cierto fundamentalismo.

La TL denunció, en un mismo movimiento, las tendencias positivistas de las ciencias humanas, separadas de la filosofía y de la teología, así como las tendencias especulativas del pensamiento teológico, separado de las ciencias humanas y de la realidad social. Sin embargo, su proyecto de inte-

[33] *Idem*. La versión española del texto, publicada en 1994 por el DEI, se intitula: *Economía, tema ausente de la teología de la liberación*. El teólogo chileno y figura del DEI, Pablo Richard, se quejó mucho de ese título, porque consideró que la TL había, al contrario, puesto a los "pobres" y, por tanto, a la economía en el centro de su reflexión. Pero, para Jung Mo Sung, el "romanticismo" de su denuncia económica carecía de consistencia analítica, aun cuando este último se identificaba con las "intuiciones fundamentales" de la TL.

[34] H. Assmann, "Por una teología humanamente saludable", en Juan José Tamayo y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Pamplona, Verbo Divino, 2001, p. 145.

[35] H. Assmann, "Por una teología humanamente saludable", *op. cit*., p 149.

[36] *Ibid*., p. 143.

[37] André Corten, *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, París, Karthala, 1995.

gración entre la teología y las ciencias humanas se redujo a postulados ideológico-militantes que no tomaban en cuenta la complejidad del mundo social, ni la especificidad de los lenguajes disciplinarios. La invasión del campo de las ciencias humanas por consideraciones religiosas constituye una clara reducción del saber moderno; la "necesaria" contribución de la religión al cambio social en América Latina sigue siendo cuestionable. Es así como el "pueblo" o los "pobres" se convirtieron en coartada de un tipo de intelectual alejado de toda exigencia de validación científica, pero legitimado por sus contribuciones supuestas a la concientización popular y a la "praxis" revolucionaria, desde una perspectiva teológico-religiosa.

Así mismo, la definición esencialista de la TL como una "teología latinoamericana" debe ser relativizada por la circulación de sus agentes entre Europa, América del Norte y América Latina, donde se construía su capital social y simbólico. Su discurso oponía la "periferia" latinoamericana a los "centros" hegemónicos, por ejemplo, en el plano intelectual, cuando se reivindicaba la pertinencia de un pensamiento latinoamericano de oposición al eurocentrismo de las ciencias humanas. Sin embargo, los mismos actores se beneficiaban de solidaridades europeas y norteamericanas decisivas para poder desarrollar sus actividades. La condición social de los actores, predominantes en las dinámicas militantes, religiosas e intelectuales de la TL, no daba cuenta de una posición "popular", ni estrictamente "periférica", sino "intermedia" entre los intereses de la institución católica y dinámicas militantes que la rebasaban; entre el clero y el activismo laico; entre el mundo religioso y el mundo secular; entre el campo disciplinar de la teología y las ciencias humanas; así como entre los "centros" y la "periferia" latinoamericana. La mayoría de ellos provenían de clases medias educadas y urbanas, si bien provinciales, e incluso de migraciones europeas recientes a América Latina: los hermanos Boff, Enrique Dussel y Hugo Assmann, para citar sólo cuatro de las principales figuras de la TL. A ellos, se sumaban misioneros venidos directamente de Europa y que se convirtieron en figuras del "pensamiento latinoamericano", como los jesuitas Jon Sobrino e Ignacio Ellacuria, provenientes del país vasco español; el alemán Franz Hinkelammert, el belga Joseph Comblin y muchos otros. La "liberación" era su *modus vivendi*, pero, a pesar del activismo social inspirado por la TL en barrios populares, existía una distancia inconmensurable entre su condición social, más bien privilegiada, y la mentalidad popular de la cual pretendían ser los portavoces. La proximidad, la interioridad incluso del "centro" en el imaginario de la "periferia", no dejan pues de llamar la atención.

Las dinámicas sociales y militantes implicadas por la TL, rebasaron por supuesto el contexto religioso e intelectual de su reflexión; pero sus efectos sociales no dejaban de estar condicionados por un imaginario impregnado de ese contexto. Su ambivalencia se reflejó en su relación ambigua con la secularización, a la vez asimilada y contradicha, aceptada y rechazada. La movilización de la religión en favor del cambio social encubría la defensa de las posiciones políticas de la religión. Sus referencias a la "débil secularización" de América Latina, precisamente constitutiva del orden social vigente, le permitió argumentar a favor de una modernidad religiosa que no tuviera que separarse de la política. A su vez, la crítica a los modelos exógenos de la Modernidad encubría una relación a la vez mimética y trágica con la Modernidad: mimética, porque se reproducía lo que se rechazaba; y trágica, por la distancia existente entre la ideología de la "ruptura" y los retos prácticos del cambio social. Del "desarrollo" a la "liberación", la ingenuidad de los modelos lineales de modernización compitió con la propia ingenuidad de la oposición simétrica a esos modelos. Los "desarrollistas", si bien pretendían imponer un modelo exógeno de modernización, estaban conscientes de la singularidad de las condiciones sociopolíticas latinoamericanas, incluso idealizadas por ellos (cuando se trataba, por ejemplo, de resaltar su identidad religiosa). Buscaban "adaptar" el modelo de la modernización liberal a esas condiciones dentro de la perspectiva de las "terceras vías" latinoamericanas: sobre todo nacional-populista o demócrata-cristiana en los casos de Chile y Venezuela. Los "liberacionistas" rechazaron ese modelo, en nombre de la misma singularidad, cuya profundización los llevó paradójicamente a romper con la ideología de la "tercera vía" y a mimetizarse con el proyecto exógeno del socialismo.

En este sentido, a pesar de su crítica de la racionalidad instrumental del progreso, la TL no escapó del todo a una concepción "evolucionista" y "determinista" de la historia. Más que romper con las categorías de la "tradición" y de la "modernidad", trató de combinarlas en una concepción alternativa de la religión y del cambio social, basada en su reciprocidad. La idea de una "modernidad propiamente latinoamericana" le permitió reciclar los elementos, heredados por ella, de la oposición católica a la Modernidad. Cuestionó los modelos lineales de modernización y la propia idea de modernidad en este sentido, pero, en lo esencial, concibió el cambio social en los términos, predefinidos por ella, de un "sujeto histórico" sometido al "movimiento objetivo" de la historia (y también "elegido" de Dios). No fue ni tan moderna ni tan crítica de la Moder-

nidad, como sus agentes lo proclamaron. Si bien la TL introdujo discontinuidades en las tentativas anteriores del "catolicismo de oposición" para combinar tradición y modernidad, fue finalmente, a su vez, una expresión de ese tipo histórico de catolicismo y no logró, de ninguna manera, la superación de sus contradicciones. La oposición católica a una "modernidad sin Dios" se proyectó, de Europa a América Latina, sobre la posibilidad de una modernidad "alternativa", no exclusiva de la religión, y defendió, en este sentido, sus conquistas históricas en las sociedades latinoamericanas.

Conclusión

La relación de la TL con la Modernidad puede verse desde dos enfoques. Por un lado, se la puede definir como moderna, pero como la expresión de un tipo crítico de Modernidad. Por otro lado, se la puede definir como una resistencia católica a la Modernidad, desde América Latina, pero que se identifica (en lo fundamental) con los valores emancipadores de la Modernidad. Su modernidad se halla en su promoción del cambio social, su integración de las ciencias humanas y su exigencia de racionalización y mundanización del pensamiento religioso. La TL reaccionó a la crítica marxista de la religión, proclamando la identidad entre la promesa del Reino de Dios y las utopías de liberación política. La religión popular "concientizada", lejos de alejar los medios populares de la conciencia de su propia realidad hacia el "cielo", les llevaría a convertirse en agentes de su propia liberación y, por tanto, a buscar el cielo en la tierra. Se concebía en la religiosidad popular un potencial de resistencia que rebasaba el ideal secular de la "Revolución", pero esa misma religiosidad, sometida a los postulados del ideal revolucionario de las clases medias y del clero que pretendían movilizarla, debía ser "concientizada" para convertirse en acción colectiva. En esa misma perspectiva, la TL se mostró crítica con las propias contradicciones de la Modernidad, primero ante los fracasos de los proyectos desarrollistas de modernización en América Latina, pero también ante la imposición de la racionalidad instrumental del progreso, en el "centro alienado" tanto como en la "periferia dominada". Opuso a esa racionalidad un ideal comunitario e "integral" de vida social, inspirado por el catolicismo de oposición al individualismo y al materialismo de las sociedades occidentales modernas, así como por la idealización de la identidad religiosa de las sociedades latinoamericanas, donde la resistencia a la secula-

rización es mayor. Su eje teológico de reflexión planteó el reto de la construcción de un pensamiento latinoamericano, basado en la conciencia social de la "pobreza" y en la creencia de que la religión debía asumir un compromiso político en favor del cambio. Pretendió así romper con el papel tradicional de conservación del orden social de la religión y con los modelos de una modernidad exógena, en particular con el modelo liberal que preconizaba la separación entre religión y política. Desde su punto de vista, la intervención de la religión en la esfera política podía pues tomar un sentido moderno.

No obstante, si bien mostró así los límites de esos modelos, no escapó a su poder de atracción. La concepción del cambio social en el pensamiento político de "liberación" no superó la concepción determinista de la historia, basada en la definición de un "sujeto histórico" único como agente del cambio. Cuestionó la oposición clásica entre tradición y Modernidad hacia una noción alternativa de esta última, pero su propia concepción del cambio heredó de esas categorías. La TL recicló, desde el interior de ese imaginario, los "mitos" de la oposición católica a la Modernidad. Por lo tanto, su visión de una modernidad latinoamericana, más allá de la "tradición" y de la "modernidad", no fue sino una expresión más de las combinaciones de esas categorías sociales, reinterpretadas en términos latinoamericanos, en el pensamiento católico contemporáneo.

Entre el eurocentrismo y la oposición mitológica al eurocentrismo, entre los modelos canónicos de la Modernidad y la oposición ideológica a esos modelos, entre el modelo estricto de la separación de las esferas (que niega abstractamente el efecto social de la religión) y la invasión religiosa del espacio político (que justifica lo injustificable de la intromisión de "Dios" en los asuntos mundanos), existe un camino menos trágico (¿más propiamente moderno?) y más lúcido (en su crítica) para el pensamiento latinoamericano y para la ética de responsabilidad social de la religión. Los retos planteados por la TL son irreductibles a los modelos exógenos de la modernización-proyecto y de la modernidad-idea, así como a la perspectiva de una "salida de la Modernidad". Pero la oposición a esos modelos, presa de sus propios "mitos", formuló la idea de una "modernidad alternativa" que no supo asumirse plenamente como "moderna", ni escapó a la atracción de los modelos cuestionados. "Tradición" y "modernidad" son, sin ninguna duda, categorías insuficientes para pensar la realidad latinoamericana, pero su falsa superación esconde la realidad social de su coexistencia y su fuerza casi intacta de atracción ideológica. El pensamiento político de liberación rom-

pió con la idea de una transición lineal posible de lo tradicional a lo moderno. No obstante, su propia idea de ruptura osciló entre el cuestionamiento conceptual y la observación empírica, así como entre la crítica social y la valorización cultural de la coexistencia de lo tradicional y de lo moderno, en un orden social que pretendió transformar y del cual fue a su vez un efecto. Se trataba de romper con las condiciones que impedían la superación del orden social tradicional, pero idealizando algunos de los rasgos "esenciales" de su realidad cultural. Se valorizaba pues la cultura popular y nacional en contra del "enemigo externo", pero profundizando, a la vez, en el proyecto modernizador del cambio social (en ruptura declarada con el nacional-populismo). En fin, tanto la realidad latinoamericana como la manera de pensarla se quedaron en la ambigüedad de una continuidad y de una ruptura imposibles con el pasado de una modernidad híbrida: real e imaginaria a la vez.

Apuntes sobre el paisaje religioso en Guanajuato*

*Hugo José Suárez***

* Una primera versión de este texto fue presentado en el Congreso Internacional Religión y Política en la Era Global (17-18 marzo de 2005), realizado en El Colegio Mexiquense, A. C. Agradezco los comentarios de Renée de la Torre y Jorge Uzeta, que contribuyeron a mejorar el documento. Así mismo, debo agradecer la comunicación electrónica con Danilo Martucelli, quien abrió pistas analíticas luego de leer las primeras ideas. El levantamiento de datos se realizó gracias al apoyo recibido por Promep; la estudiante Paola Pedroza contribuyó ampliamente en esa tarea.

** Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

En las últimas décadas, los estudios sobre los fenómenos religiosos tanto en México como en América Latina han nutrido una amplia bibliografía, y se han abordado temas muy variados que abarcan desde la emergencia del pentecostalismo hasta los rituales indígenas. Diversas disciplinas han enfocado sus herramientas teóricas y metodológicas para tratar de dilucidar uno de los problemas de mayor relevancia en el continente por su capacidad de movilización y presencia en la vida cotidiana. Y es que, como diría Pedro Morandé, "[...] al estudio de la cultura latinoamericana hay que entrar por los símbolos, por la fantasía y la fiesta, no porque sea estratégico hacerlo, sino porque esa es su realidad".[1]

En el caso de México, éste ha sido un país que se ha beneficiado de múltiples estudios sobre la experiencia religiosa que en los últimos años han ido acrecentándose y se cuenta con especialistas en el tema cuyas investigaciones han sido fundamentales. Así mismo, se ha incrementado considerablemente el número de coloquios y encuentros, nacionales e internacionales, dedicados exclusivamente a analizar el proceso religioso. Sin embargo, a pesar de este creciente interés, existen todavía regiones o temáticas que por distintas razones han sido poco exploradas; es el caso de Guanajuato.

Los estudios más conocidos sobre esta entidad federativa son aquellos que tocan temas como la Guerra Cristera, de la cual Guanajuato formó parte fundamental.[2] También existen textos sobre algunos momentos de la

[1] "Cultura e identidad nacional", en VV.AA., *La cuestión nacional: la perspectiva democrática*, Santiago, Ilet, Serie documentos núm. 3.

[2] Véase el clásico estudio de Jean Meyer, *La Cristiada 1. Guerra de los Cristeros; 2. El conflicto entre la Iglesia y el Estado (1926-1929); 3. Los cristeros*, México, Siglo XXI, 1988.

historia religiosa o experiencias eclesiales[3] y estudios antropológicos serios,[4] pero hasta el momento se tiene un vacío de estudios sobre el proceso religioso hoy, enfocado propiamente desde la sociología.

Las páginas que siguen pretenden ser una primera reflexión sobre algunos temas fundamentales que hay que tomar en cuenta para el estudio de la religión en Guanajuato. Ciertamente, se trata de "apuntes" y deben ser tomados como tales; las referencias empíricas son más bien a título de ejemplo (todavía no se cuenta con datos muy confiables), así como la evocación de pasajes históricos. Con esta reflexión se pretende más bien delinear algunas hipótesis de trabajo que en el futuro, luego de una recolección de información sistemática, puedan dar frutos más ricos en su capacidad explicativa. Por lo pronto, nos limitamos a señalar algunas tensiones de la experiencia religiosa y sugerencias para tratamiento posterior.

El texto se divide en cinco apartados. Primeramente, intentamos explicar la importancia del catolicismo como principal empresa de salvación que hasta nuestros días actúa un papel preponderante. En el segundo apartado centramos la atención en la pluralidad de la experiencia religiosa, tanto dentro del catolicismo como fuera de él. Luego pasamos a describir una de las formas religiosas más interesantes que han permitido grados de libertad y autonomía a los fieles dentro de la organización de la Iglesia, creando así un dinamismo propio e insertando una notable vitalidad a la experiencia religiosa. En el cuarto apartado analizamos la tensión entre individuo y comunidad, y su función en los creyentes. Finalmente, realizamos una reflexión general sobre la modernidad y las respuestas religiosas en sociedades como la guanajuatense.[5]

[3] Véase el trabajo de Isauro Rionda, *La Compañía de Jesús en la Provincia Guanajuatense (1590-1767)*, Guanajuato, Ed. Universidad de Guanajuato, 1996, sobre la Compañía de Jesús entre 1590 y 1767. Uno de los últimos textos que analizan diferentes temas de la región es el de Patricia Moctezuma, Juan Carlos Ruiz y Jorge Uzeta (coords.), *Guanajuato: aportaciones recientes para su estudio*, Guanajuato y San Luis Potosí, Ed. Universidad de Guanajuato-El Colegio de San Luis, 2004.

[4] Véanse Jorge Uzeta, *El diablo y la santa. Imaginario religioso y cambio social en Santa Ana Pacueco, Guanajuato*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997; y Jorge Uzeta, *El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense*, Guanajuato y Zamora, El Colegio de Michoacán-Ed. La Rana, 2004.

[5] Hay que señalar que en esta agenda analítica queda pendiente el tema de la competencia simbólica entre el catolicismo y el nacionalismo. Recordemos que Guanajuato es la cuna de la Independencia y desde donde se gestan los principales iconos de la nación; paralelamente, es una región que se caracteriza por su religiosidad arraigada que llevó incluso a la Guerra Cristera. Nación y religión juegan sus cartas más eficientes en este territorio; por ello, el tema requerirá de un tratamiento aparte. Véase "La guerra de los símbolos en la interacción entre lo religioso y el patriotismo", ponencia presentada en la XXVIII Conferencia Internacional de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones, Zagreb, 2005.

Un catolicismo arraigado

Guanajuato ha sido uno de los estados donde la Iglesia católica ha podido echar sólidas raíces. En los inicios de la época colonial, Guanajuato representó tempranamente una importante fuente de ingresos gracias a sus minas, que nutrieron eficazmente la economía mundial. Cuando empezaron las primeras incursiones españolas tras el descubrimiento de vetas mineras (1554), llegaron también misioneros con obra evangelizadora: franciscanos, en 1588; juaninos, en 1617; y dieguinos, en 1663.[6] Se fundaron los llamados "hospitales" como espacios de evangelización de los indios, a lo que sucedió la llegada de distintas órdenes religiosas. Los hospitales fueron "espacios de articulación social y comunitaria para los 'naturales', además de facilitar la aculturación";[7] se dice que en el siglo XVI existían alrededor de 200 de ellos, casi cada pueblo de indios tenía el suyo.

Los jesuitas, vanguardia intelectual del periodo colonial, llegaron en 1732; entre 1747 y 1765 se construyó el Templo de la Compañía y se comenzó una escuela que a la vuelta de los siglos se convertiría en la cuna de la actual Universidad de Guanajuato.[8] La participación eclesial fue de la mano de cofradías y hermandades, y se tuvieron fuertes vínculos entre vida espiritual, dinámica política y lógica económica. En el periodo colonial, Guanajuato fue uno de los territorios fuertemente atendidos por la Iglesia católica; llegó a tener el tercer lugar en número de templos construidos, después de la ciudad de México y de Puebla.[9]

En 1862, el papa Pío IX comienza un proceso de reorganización eclesial en México, ya que las diócesis atendían extensos territorios.[10] Una de las primeras diócesis del siglo XVI fue la de Michoacán (1536), cuyo obispo, Mons. Juan Cayetano Gómez y Portugal (que fuera el Primer Cardenal de

[6] Véase María de la Cruz Labarthe y Adriana Ortega, *Yo vivo en León*, León, Gto., Ed. Ayuntamiento Municipal de León, 2000, p. 58; y Diócesis de León, *Plan diocesano de pastoral*, León, Gto., Ed. Vicaría de Pastoral, 2004, p. 5.

[7] José Alfredo Rangel Silva, "Símbolos en conflicto. Los indígenas de Santa María Nativitas frente al clero, siglos XVII y XVIII", en Patricia Moctezuma, Juan Carlos Ruiz y Jorge Uzeta (coords.), *op. cit.*, p. 118.

[8] Véase Isauro Rionda, *op. cit.*

[9] Wolf, citado por I. Rionda, *op. cit.*, p. 9.

[10] Afirma Miguel Jesús Hernández Madrid que "Es notable que durante el pontificado de Pío IX (1846-1878) se erigieran 10 de las 14 diócesis existentes durante el siglo XIX (cinco más que las habitadas en el siglo XVIII). Este proceso de fundación puede considerarse como parte de un interés del Papa por extender en el 'nuevo mundo' la influencia del estado pontificio que en Europa era atacado por los gobiernos liberales", en *Dilemas posconciliares*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999, p. 63.

América), impulsó la creación de un Seminario Auxiliar en la ciudad de León.[11] El nacimiento de la Diócesis de León fue en 1863 en un clima de tensión en la relación Iglesia-Estado, creándose también nuevas sedes episcopales en el territorio nacional (Tulacingo, Querétaro, Veracruz, Chilapa, Zamora, Zacatecas[12]). En ese momento la diócesis abarcaba a 15 municipios.[13]

En las primeras décadas del siglo XX, Guanajuato continúa como un núcleo de religiosidad católica. En 1913 se funda, por ejemplo, la Liga de Acción Católico-Social Guanajuatense, que plantea divulgar entre los sectores más depauperados la doctrina católica.[14] También en esas fechas se funda el Partido Católico Nacional Guanajuatense, como contrapunto de los procesos revolucionarios nacionales.

Pero la reacción religiosa más espectacular fue la Guerra Cristera. En 1923 se puso la primera piedra del monumento a Cristo Rey en el Cerro del Cubilete —símbolo católico que en 1928 fuera dinamitado y reconstruido posteriormente—; eso le costó la expulsión al delegado apostólico Ernesto Philipi, y se agudizan las tensiones con el Estado.[15] Los distintos conflictos y rebeliones locales desembocan en 1926 en la Guerra Cristera, con los conocidos saldos en términos de enfrentamientos, fusilamientos y movilizaciones. Con distintas magnitudes e intensidades, Guanajuato forma parte de ese episodio histórico que terminaría apenas a finales de la década de 1930.[16] El eco de la cristiada también se puede observar en movimientos posteriores muy conservadores como el sinarquista, que en las décadas de los años 1930-1949 tuvo una presencia importante.

En la actualidad, la estructura eclesiástica es muy sólida y tiene distintas estrategias de acción religiosa. Guanajuato posee tres diócesis: León (con nueve municipios), Celaya (con once municipios) e Irapuato (con nueve municipios). Siete municipios del estado pertenecen a la diócesis de Querétaro y diez son de la diócesis de Morelia. Entre las tres diócesis (León, Celaya e Irapuato) se concentra 86.5% de la población total; en ellas existen alrededor de 250 parroquias, 874 sacerdotes y más de 2 200 religiosas.[17] La

[11] Diócesis de León, *op. cit*.

[12] Véase María Alicia Puente Lutteroth (comp.), *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México, Ed. Jus y CEHILA, 1993, pp. 251-255.

[13] Los municipios fueron: León, Silao, Irapuato, Pueblo Nuevo, Romita, Guanajuato, Dolores Hidalgo, San Luis de la Paz, San Diego de la Unión, San Miguel de Allende, San Francisco del Rincón, Purísima de Bustos, Cd. Manuel Doblado, San Felipe y Ocampo.

[14] I. Rionda, *op. cit*., p. 20.

[15] *Ibid*., p. 21.

[16] *Ibid*., pp. 26-28.

[17] Datos tomados de la página web: <http://www.cem.org.mx>.

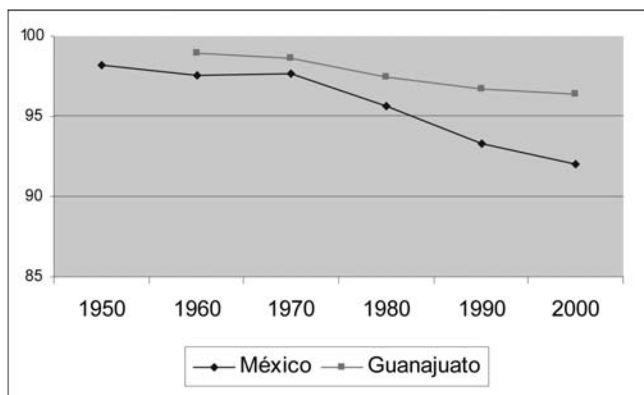
estructura de comunicación comprende, en el caso de la diócesis de León, un periódico semanal (*Gaudium*), una revista mensual (*Sacerdos*), una revista trimestral (*Liturgia viva*) y una publicación mensual que se reparte el primer domingo de mes en las parroquias (*Hostia*). Se emiten dos programas de radio una vez por semana y el obispo José Guadalupe Martín Rábago realiza una conferencia de prensa el domingo después de la misa matinal, que se convierte en noticia en distintos informativos televisivos y periódicos durante la semana. Además, en la empresa Televisa Bajío, todos los domingos al medio día se retransmite la homilía del obispo. En cuanto a la infraestructura educativa, se cuenta con universidades y colegios, además de un seminario mayor y menor de formación religiosa (véanse cuadro 1 y gráfica 1).

Cuadro 1
Porcentaje de población católica en Guanajuato, 1950-2000*

	1950	*1960*	*1970*	*1980*	*1990*	*2000*
Nacional	98.2	97.6	97.7	95.6	93.3	92
Guanajuato		98.9	98.6	97.5	96.7	96.4

* Elaboración propia con base en datos del INEGI, Censos de 1950, 1960, 1970, 1980, 1990, 2000 (soporte material de documentos del INEGI y en la página electrónica <htttp://www.inegi.gob.mx>). De 1950 a 1980 el universo de estudio es la población total; a partir de 1990, es la población de 5 años o más.

Gráfica 1
Porcentaje de población católica, 1950-2000



Fuente: Construcción propia con base en datos del INEGI.

Como se puede observar en el cuadro 1, mientras que en el país ha descendido más pronunciadamente la adscripción católica, en el caso de Guanajuato el ritmo ha sido de menor aceleración. Así, Guanajuato en 1980 pasó de ser la cuarta entidad con mayor adscripción católica; para 1990, la segunda (superada solamente por Aguascalientes con 96.7 y 97.2%, para ese mismo periodo), y la primera en el año 2000.

CUADRO 2
PORCENTAJE DE LA POBLACIÓN DE 5 Y MÁS AÑOS DE EDAD CON RELIGIÓN CATÓLICA, POR ENTIDAD FEDERATIVA, 2000

Estados	*Porcentaje*
Guanajuato	96.4
Aguascalientes	95.8
Jalisco	95.4
Estados Unidos Mexicanos	87.9
Campeche	71.2
Tabasco	70.5
Chiapas	63.8

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Estados Unidos Mexicanos: Perfil sociodemográfico*; *XII Censo General de Población y Vivienda*, p. 68.

En otro orden, en los últimos años, la llegada de Vicente Fox a la presidencia de la República en 2000, volvió a concentrar la atención en Guanajuato como un lugar de estrecha relación entre religión y política, especialmente por el sello religioso que se ha impreso a la política tanto a nivel nacional como internacional.[18] Por un lado, se sabe que el ex presidente Fox tiene una especial simpatía hacia el catolicismo tradicional, y por otro lado, existen voces que señalan formas particulares de vínculo político-religioso en algunas organizaciones.[19] Una primera conclusión que se puede sacar de lo expuesto hasta el momento, es que en Guanajuato la Iglesia católica continúa siendo la principal empresa de salvación, tanto si se toma el dato de los

[18] Se conocen las escenas en las cuales Vicente Fox tuvo manifestaciones religiosas públicas. Una de ellas fue cuando en periodo de campaña política en Guanajuato portó un estandarte de la Virgen de Guadalupe. Esta actitud fue adquiriendo nuevos rostros. Ya como presidente, en el 2002 cuando el Papa visitó México por quinta vez, Fox besó su anillo inclinándose ante el líder religioso y asistió a la controvertida canonización del indígena Juan Diego. Véase Roberto Blancarte, *Entre la fe y el poder. Política y religión en México*, México, Grijalbo, 2004, y *Proceso*, edición especial núm. 16, abril de 2005.

[19] Véase Álvaro Delgado, *El Yunque. La ultraderecha en el poder*, México, Plaza y Janés, 2003.

censos, cuanto analizando la estructura pastoral y su papel histórico. El catolicismo concentra en su seno la mayor parte de mediaciones con lo sagrado, y en cierto sentido, el campo religioso se construye de manera dominante alrededor suyo, lo que no impide tensiones y diferencias, como veremos a continuación.

Pluralidad católica y no católica

Si bien, como hemos afirmado en el punto anterior, la Iglesia católica es la principal institución de la fe, el campo religioso está en constante transformación y se cuenta con una diversidad emergente en las ofertas de salvación. Existe una amplia bibliografía que analiza cómo el paisaje religioso mexicano (y latinoamericano) es cada vez más plural y flexible.[20] Guanajuato, a pesar de ser uno de los bastiones más importantes del catolicismo, no escapa a esa tendencia global. En este punto es necesario separar la pluralidad dentro del catolicismo y fuera de él.

Al analizar la experiencia belga, que tiene algunos puntos de encuentro con Guanajuato, Liliane Voye y Karel Dobbelaere[21] sostienen que aunque algunas preguntas censales indaguen sobre "cuál es su religión", la respuesta permite ambigüedades significativas que abren reflexiones en distintas direcciones. Señalan los autores que estaríamos viviendo una época en que la pertenencia a la Iglesia católica no evoca exactamente lo mismo que el sentimiento religioso propiamente dicho. Así, la gente vive y siente un grado de "autonomía de todo vínculo institucional" con la posibilidad de involucrarse con distintas ofertas de salvación. Por ello, es importante diferenciar conceptualmente la "pertenencia eclesial", que sería "un vínculo sostenido con una institución religiosa particular", de la "religiosidad", que se entiende

[20] Véase François Houtart, "Nouveaux mouvements religieux issus du protestantisme en Amérique Latine", en Liliane Voye (ed.), *Figures de Dieux. Rites et mouvements religieux, Hommage à Jean Remy*, Bruselas, De Boeck Univeersité, 1996; François Houtart, *Religión, Sociedad y Mercado en el Neoliberalismo* (tres ensayos), México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/ Universidad Nacional Autónoma de México, 1997; Jean Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina*, México, FCE, 1997; Cristián Parker Gumuzio, "La sociologie des religions à l'horizon 2050: un point de vue latino-américain", *Social Compass*, vol. 51, núm.1, 2004; y Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, México, CIESAS-El Colegio de Jalisco-El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de Michoacán-Universidad de Quintana Roo-Subsecretaría de Población-Conacyt, 2007.

[21] "De la religion: ambivalentes et distancements", en VV.AA., *Belge Toujours. Fidélité, stabilité, tolérance. Les valeurs des Belges en l'an 2000*, Bruselas, De Boeck Université, 2001.

como un "[...] sentimiento de la existencia de una realidad meta-empírica, no suponiendo necesariamente la mediación de una institución, ni la de una alteridad radical (Dios)".[22] Si seguimos este razonamiento, existirían tres tipos de católicos:

> Los *nucleares*, que se dicen católicos y participan activamente al menos una vez por mes en los ritos y están comprometidos con la Iglesia. Los *pasivos* van simplemente una vez al mes a algún rito, pero no se comprometen con nada en especial. Los *periféricos*, que se dicen católicos pero no van a la iglesia si no es para cuestiones muy particulares.[23]

Así, el alto porcentaje de personas que en el censo se dicen católicos no indica cuál es la *calidad* del vínculo con la institución; el dato no devela la intensidad de la pertenencia eclesial. Bien señala De la Peña que "[...] bajo el nombre de 'católicos' ahora se agrupan los ortodoxos, los populares, los fundamentalistas, los progresistas, los radicales, los carismáticos y, en tiempos recientes, se han sumado las variedades *New Age*".[24] Con los datos estadísticos que tenemos hoy, todavía es difícil construir una tipología en lo que concierne a las formas de ser católico en Guanajuato, por lo que hay que acudir a otro tipo de información.

Sin embargo, sí se puede inferir que existe heterogeneidad en la experiencia católica. Por ejemplo, en el año 2000 en el municipio de Santa Catarina, 98.8% de la gente se identificaba como católica, mientras que en Romita lo hacía solo 93.4%. Los más de cinco puntos de distancia entre los dos municipios extremos muestran distintas maneras de adscripción al catolicismo. En esta misma dirección, mientras que en las localidades con menos de 14 mil 999 habitantes casi 97% se consideran católicos, en las que tienen más de 50 mil lo hacen aproximadamente 96%, existiendo un punto de diferencia en la adscripción religiosa según el tamaño de la localidad (véase cuadro 3).

Si acudimos a otro tipo de información, es fácil distinguir distintas formas de asumir el catolicismo, que van desde las posturas oficiales que se concentran en la difusión de los valores tradicionales como el cuidado a la familia, la propiedad, los sacramentos, etc., hasta acciones de gracias anónimas que aparecen publicadas en algún periódico local.

[22] "De la religion: ambivalentes et distancements", *op. cit.*, p. 144.

[23] *Ibid.*, pp. 151-152.

[24] Guillermo de la Peña, "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", *Relaciones*, vol. XXV, núm. 100, otoño, 2004, p. 26.

Cuadro 3
Distribución porcentual de la población guanajuatense de 5 y más años por tamaño de localidad según religión (Censo 2000)

Tamaño de localidad (habitantes)	*Total*	*Porcentaje católico*
Menos de 2 500	1 317 457	96.9
2 500 a 14 999	356 702	96.9
15 000 a 49 999	423 692	96.5
50 000 a 99 999	419 388	95.8
100 000 y más	1 532 711	96.0

Fuente: inegi. XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Guanajuato. Perfil Sociodemográfico.

Veamos dos ejemplos ilustrativos. El cuestionario de una escuela local de evangelización y catequesis plasma sus inquietudes en el siguiente bloque de preguntas dirigidas a aquellos que serán los responsables de la difusión de la palabra:

> ¿Comulgas regularmente cuando asistes a Misa? ¿Sabes qué sucede en el momento de la Consagración? ¿Crees tú que verdaderamente se encuentra Jesús presente con su cuerpo, su sangre, su alma y su divinidad en la Eucaristía? ¿Crees tú que la catequesis que impartes a los niños sobre sacramentos, específicamente sobre Eucaristía, es la adecuada? ¿Sabes tú que la mayoría de las personas después de su Primera Comunión no asisten a misa y mucho menos comulgan? ¿Qué porcentaje de personas que asisten a la celebración eucarística comulgan? ¿A qué crees que se deba esto? ¿Qué solución propondrías a este problema?

Evidentemente, la preocupación fundamental de los arquitectos del cuestionario, y por tanto de los responsables de la catequesis, gira alrededor del estricto cumplimiento de los sacramentos, en este caso, la Eucaristía.

Para ilustrar otro tipo de experiencia de vivir el catolicismo, veamos las oraciones de acción de gracias que se publican en periódicos locales:

> Oración a la Virgen de Juquila: "Madre Querida, Virgen de Juquila, Virgen de nuestra esperanza, tuya es nuestra vida, cuídanos de todo mal, en este mundo de injusticia, de misericordia y pecado. Si vez que nuestra vida se turba, no nos abandones, Madre querida; protege a los peregrinos, acompáñalos por todos los caminos, vela por los pobres sin sustento y el pan que se les quita retribúyeselo, acompáñanos en toda nuestra vida y líbranos de todo pecado". Reza nueve días esta oración y pide 3 deseos, 1 de negocios y

> 2 imposibles, publica esta oración al noveno día y se te cumplirán aunque no creas. Doy gracias a la Virgen de Juquila y hago saber que termino mi novenario. J.I.N.F.
>
> Oración a la Virgen de Guadalupe: Reza nueve Avemarías durante nueve días, con una vela encendida y pedir tres favores. Uno económico y dos imposibles. Publicar la Novena al noveno día, dejar consumir la vela. Aun sin fe se cumple. Gracias Madre mía: H.P.

Lo interesante de estos anuncios semianónimos es la reducción de la relación con lo sagrado a un itinerario concreto de acciones para que se cumpla el pedido "aunque no creas". No se pretende directamente fortalecer la creencia y la fe en la Virgen, sino que se evoca la eficacia de la respuesta a la demanda concreta luego de cumplir rigurosamente con la fórmula. La fe es un aspecto secundario, lo que prevalece es la necesidad material de satisfacción de los deseos y la certeza de los resultados.

Como fuera, es evidente que en el caso del catolicismo, "[...] la religiosidad no está acompañada [automáticamente] de un compromiso eclesial",[25] sino que obedece a normas y reglas propias implícitamente establecidas.

En otro orden de ideas, revisemos brevemente las experiencias no católicas. Hasta a la fecha, es difícil tener una radiografía religiosa de lo no católico por falta de información y estudios al respecto; sin embargo, al igual que en todo el país, se pueden encontrar distintas propuestas que van desde Iglesias pentecostales hasta religiones de origen oriental.

De acuerdo con los datos que ofrece el Censo de 2000, 1.3% de la población de 5 años y más se considera "protestante o evangélica", 0.7% "sin religión", 0.7% "bíblicas no evangélicas" y 0.2% "otras",[26] siendo en cada caso inferiores a la media nacional.

La Dirección General de Asociaciones Religiosas anuncia que para finales del 2004 en Guanajuato existían 260 asociaciones religiosas (con domicilio legal en esta entidad federativa[27]), ubicándose en séptimo lugar del país. Hay que decir que en este dato entran tanto experiencias católicas como

[25] V. Liliane y K. Dobbelaere, *op. cit.*, p. 168.

[26] La división y clasificación hecha por INEGI es la siguiente: en "'protestantes y evangélicas' se incluyen las religiones históricas, Pentecostales y neopentecostales; Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de verdad, la luz del mundo; y otras evangélicas. 'Bíblicas no evangélicas' se incluyen las religiones Adventistas del séptimo día, Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días (mormones) y Testigos de Jehová. 'Otras' incluye otras religiones cristianas, las de origen oriental, Judaica Islámica, Nativista y otras religiones no cristianas". INEGI, *La diversidad Religiosa en México-XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, Aguascalientes, INEGI, 2000, p. 61.

[27] Dato tomado de la página; <http://www.gobernacion.gob.mx/archnov/graar3112005.pdf>.

no católicas, por lo que nos indica únicamente la dinámica del campo religioso en la región con respecto a la media en el país.

Cualitativamente, el análisis del contenido de las ofertas religiosas está por hacerse. Sin embargo, se pueden comentar algunas experiencias a título de ejemplo. La Iglesia Universal del Reino de Dios, conocida como "Pare de Sufrir", ha incursionado con bastante éxito en la ciudad de León. En la actualidad posee un periódico semanal de 8 páginas (de circulación y contenido nacional), un programa de televisión en Televisa Bajío (una hora diaria) y un programa radial (una hora diaria). Sus servicios de culto se llevan a cabo tres veces al día durante toda la semana (incluyendo sábados y domingos).[28] Además, esta organización amplía su oferta a objetos de poder sagrado, poniendo en venta diferentes productos para mejorar la salud (cremas, aceites, jabones, etc.). Así, la presencia sagrada no queda limitada a objetos clásicos como el crucifijo o el agua bendita, sino que irrumpe en nuevas formas más accesibles y directamente útiles.

Los testimonios de conversión, al igual que en otras ofertas similares, giran alrededor de la reconstrucción de la vida y superación de problemas cotidianos de distintos orígenes:

> Yo antes le hablaba a un pedazo de metal o de madera, ahora me dirijo a un Cristo vivo. Cristo cambió mi vida por completo.
>
> (Hombre de 30 años)

> La situación con mi esposa estaba mal, muy mal. Llegaba y nos peleábamos, hasta nos pegábamos. Buscábamos reconciliarnos, fuimos a limpias y otras cosas pero seguíamos peleándonos, no queríamos ni hablarnos. Desde que empecé a ir a la Iglesia pude platicar con ella y empezamos a ser amigos, la vi como amiga, y poco a poco volví a sentir cariño y volvió a nacer nuestro matrimonio y nosotros volvimos a nacer como seres humanos. Desde que voy a la Iglesia se acabaron los gritos, los pleitos, hubo una transformación completamente grande. Hoy toda la familia hacemos actividades juntos, pasamos más tiempo, somos una familia feliz gracias a nuestra fe en el Dios vivo. Ahora en mi hogar sólo reina Dios, es un Dios vivo que cura, sana, libera.
>
> (Hombre, profesional de 40 años)

> Encontrar a Dios es encontrar la vida. Encontrarlo no es tan fácil, hay que perseverar, yo tardé nueve años, pero ya he llegado. Le doy gracias a Dios

[28] Los cultos diarios tienen un motivo particular cada día: lunes, oración por la economía; martes, por la sanidad; miércoles, estudio bíblico; jueves, oración por la familia; viernes, por la liberación; sábado, terapia de amor; y domingo, encuentro con Dios (AM, 18 de enero de 2005, p. 8).

> por haber llegado a la Iglesia, porque si no, con tantos problemas que tenía ya me hubiera matado. Yo invito a todas las personas que estén pasando por lo que yo pasé, que busquen a ese Dios vivo, y que tengan la seguridad y certeza de que su vida va a cambiar.
>
> (Mujer de 40 años)

> Si tenemos problemas, aquí se nos acaban; si tenemos deudas, aquí vienen ángeles y nos ayudan a solucionarlas.
>
> (Mujer de 60 años)[29]

De alguna manera, el esquema ya tradicional y analizado en varios textos,[30] es la dicotomía entre Iglesia contra mundo. Del lado de su Iglesia se encuentra el gozo, salud, paz, vida, prosperidad, estabilidad familiar el espíritu divino, el presente y Dios mismo. Del lado del mundo existe depresión, sufrimiento, muerte, alcoholismo, desintegración familiar, enfermedad, vicios, el pasado. La imagen es Cristo crucificado (sin una relación directa con el fiel) contra Cristo vivo (que soluciona problemas cotidianos de quien se lo solicita). Seguramente, como lo veremos adelante, la eficacia de esta oferta religiosa se debe a que se concentra en un solo mensaje al cual se le suman automáticamente los demás: sufrir contra no sufrir. Es de esperarse que en un momento de *sufrimiento social generalizado*,[31] ofertas de este tipo tengan una respuesta masiva.

Pero la pluralidad en las opciones religiosas es evidentemente mucho mayor. Incluso, si se amplía el abanico a otros terrenos, se pueden observar múltiples ofertas de adivinación que han ido ganando espacio. Ellas manejan, sobre todo, un lenguaje de la certeza y la seguridad hacia el futuro ("visítame hoy y tendrás un mejor mañana"), volviendo a equilibrar la vida. Este discurso refuerza la idea de ser muy eficaz —"aquí resultados, no palabras"— pudiendo obtener de vuelta el dinero si no se ha cumplido con lo pactado. Algunas publicidades callejeras se anuncian así:

> Consejera Espiritual Sra. Nayra. Lectura del Tarot y fuente de agua. Po medio del Tarot te diré tu pasado, presente y futuro, atraigo al ser amado por más alejado y dominado que esté; hago amarres, endulzamientos y filtros de amor, retiro males puestos, envidias y enfermedades desconocidas;

[29] Testimonios recogidos del programa televisivo de la Iglesia "Pare de Sufrir" en Televisa del Bajío.

[30] Entre otros, véase François Houtart, *Religión, sociedad y mercado...*, *op. cit.*

[31] Pierre Bourdieu (comp.), *La misère du monde*, París, Seuil, 1993 (edición en español: *La miseria del mundo*, México, FCE, 1996).

protección a personas y negocios, hijos desobedientes. Resultado garantizado en 3 días, visítame hoy y tendrás un mejor mañana, seré tu amiga y consejera para que realices tus deseos en la vida.

Tarot. Si no sabes qué le está ocurriendo a tu vida, ven con nosotros, te diremos todo lo que desconoces. Un lugar hecho solamente para ti, con la mayor discreción y calidez que necesitan tus sentimientos.

Lectura de Tarot Egipcio. Patricia, vidente futurista. ¿Sus negocios andan mal? ¿No es feliz en el amor, con su pareja o familia, padece un mal desconocido, no le rinde el dinero ni su trabajo, no se logran sus cosechas, juega y nunca gana? La vida es muy corta, no se resigne al fracaso. Aquí resultados, no palabras ni promesas falsas. ¡Trabajos 100% garantizados!

De distintas maneras, estamos frente a un mismo proceso de diseminación de la creencia y al crecimiento de nuevas formas religiosas. El campo religioso actual se compone del catolicismo fragmentado en su interior, y por una variedad de nuevas ofertas de salvación, lo que dibuja un escenario de diversidad en la construcción de sistemas de creencias.

Catolicismo paraeclesial

Una de las particularidades de experiencia religiosa en distintos lugares de México ha sido que el "control de las fiestas estaba en manos de las cofradías y mayordomos, que rechazaban cualquier interferencia directa de la Iglesia".[32] Debemos recordar que las cofradías coloniales desempeñaron un rol muy importante por tener responsabilidades tanto sociales como religiosas:

> [...] integraban a la población en el cuerpo de la Iglesia, permitiendo que participaran en la celebración del culto, aunque fuera de manera periférica, canalizando inquietudes y prácticas religiosas. Misas, rosarios, procesiones, retiros, etc., fueron promovidas y sostenidas por estas organizaciones. Además, fomentaron prácticas caritativas y fraternales entre los miembros, más allá del cumplimiento de los sacramentos.[33]

[32] La diferencia entre *cofradía* y *mayordomía* hasta mediados del siglo XIX consiste en que la *cofradía* era "un grupo corporado, poseedor de bienes, que se encargaba colectivamente del culto a un santo"; la *mayordomía* era "una distinción individual de duración limitada, que implicaba que el incumbente se encargaba personalmente de una celebración", Guillermo de la Peña, "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", *Relaciones*, vol. XXV, núm. 100, otoño, 2004, p. 24.

[33] Explica Rangel que "[...] al pertenecer a estas instituciones [las cofradías] se disfrutaba de los beneficios espirituales, indulgencias y privilegios, reservados a los miembros. Otro estímulo era formar parte de un grupo en el marco de la Iglesia por la importancia de integrarse al cuerpo de ésta, asunto de

Las cofradías representaron tempranamente un conflicto al convertirse en instancias legítimas que competían por la administración de lo sagrado. Rangel narra cómo en Salamanca, Guanajuato, durante el siglo XVII sucedió un conflicto entre clero y responsables de la cofradía por el control de los bienes simbólicos. Parte del problema se concentraba en la territorialidad, toda vez que en la capilla administrada por la cofradía se realizaban cultos a veces en desmedro de la parroquia, particularmente en momentos festivos cuando la gente más bien acudía a la capilla. El problema se resolvió en favor del párroco y la parroquia, que se consolidó como "lugar sagrado por excelencia".[34]

La experiencia de las cofradías ha ido cambiando a lo largo de la historia, pero ha quedado una importante herencia que le otorga a los fieles la capacidad de administrar lo sagrado, sin mediación o participación oficial de la Iglesia. Evidentemente, esta ha sido una relación compleja porque entra en juego lo más fundamental de la conformación de un campo religioso: el monopolio de la salvación.[35]

De alguna manera, la tradición de las cofradías ha creado nuevas formas de autonomía religiosa que hoy actúan un papel protagónico. Seguramente es gracias a ellas que buena parte de la vitalidad del catolicismo hoy día se asienta, no sobre la estructura formal eclesial, sino sobre formas paralelas semiautónomas que marcan un itinerario religioso propio, que puede o no coincidir con el oficial.

Un buen ejemplo ilustrativo es el caso de la capilla de San Miguelito, en el callejón Temezcuitate de Guanajuato capital. La capilla fue construida por iniciativa personal de don Francisco Hidalgo, quien en 1955 la edifica en un terreno de su propiedad, con sus propias manos. Su devoción lo lleva a concluir una parte de la obra, pero al morir en 1996, todavía no se había terminado la tarea. Su nieta, la señora Sanjuana Martínez, se responsabiliza

---

prestigio, honor y poder social. Las cofradías creaban sentido de solidaridad y privilegio corporativo entre los cofrades. Daban dirección a las vidas individuales y organización social a la colectividad, y canalizaban las energías votivas en beneficios de alcance comunitario. Su existencia fue especialmente valiosa entre indígenas"; en José Alfredo Rangel Silva, "Símbolos en conflicto. Los indígenas de Santa María Nativitas frente al clero, siglos XVII y XVIII"; en P. Moctezuma, J. C. Ruiz y J. Uzeta (coords.), *Guanajuato: aportaciones recientes...*, op. cit., p. 119.

[34] En ese episodio, concluye Rangel, "[...] indios y clero se enfrascaron en un conflicto por el control del ámbito simbólico, sin descartar otro tipo de tensiones, como las fricciones étnicas. Para los indios estaba en juego el control del eje de su identidad grupal, para el clero su posición dominante en el mercado simbólico y su prestigio como corporación. La victoria eclesiástica estableció su dominio en el imaginario religioso, y marcó el fin de la precaria cohesión indígena, y la fragmentación de su identidad"; en José Alfredo Rangel Silva, "Símbolos en conflicto", *op. cit.*, p. 136.

[35] P. Bourdieu, *op. cit.*

de la administración y conclusión de la capilla. Con ahorros propios y colaboraciones económicas de distintas fuentes —todas particulares—, culmina la edificación de un espacio que en la actualidad es capaz de albergar alrededor de 60 personas. Hoy la capilla está dotada de todos los elementos, materiales y simbólicos, necesarios para su funcionamiento como centro religioso: imágenes, todos los utensilios necesarios para la realización de la eucaristía, sillas, mesas, campana, etc. La capilla tiene una vida intensa: cada semana se reúne un grupo de oración, una vez al mes acude un sacerdote a realizar la eucaristía, una vez al año se sale en peregrinación con San Miguelito por las calles del barrio. Paralelamente, el espacio es utilizado para bautizos, bodas, defunciones y algunas reuniones. La administración (sagrada y material) del espacio está a cargo de la señora Sanjuana; los títulos de propiedad también están a su nombre. Aunque tiene una relación estable con las autoridades religiosas, incluso les solicita permiso regularmente para legitimar sus acciones —y la respuesta de la autoridad es "usted no tiene por qué pedirnos permiso"—; la responsabilidad de infundirle dinamismo y contenido al proceso religioso está en sus manos, sin tener ninguna función oficial en la estructura de la Iglesia católica.

Ejemplos como el que describimos muestran que si bien la fortaleza de la institucionalidad católica es indiscutible, también queda claro que las formas autónomas de expresión religiosa son las que imprimen un dinamismo particular. El vínculo con la institución eclesial no requiere ser muy sólido para que funcione la práctica religiosa; implícitamente se presenta complicidad y contradicción, según sean los casos, entre institución y gente, pero cada uno tiene su agenda, su propio circuito y reglas a ser respetadas. Por eso, mientras que en Europa uno de los temas contemporáneos es la pérdida de la eficacia eclesial en distintos ámbitos de la vida social (la crisis de "creer en conjunto";[36] en nuestra experiencia, este proceso, que también se presenta de modo similar, es vivido de distinta manera, toda vez que la propia institucionalidad tuvo que aprender a convivir con formas que estaban lejos de su control antes de que ella misma entrara en crisis).

[36] Afirma Patrick Michel: "Esta amplia recomposición, que juega simultáneamente sobre la identidad, la centralidad y la mediación, trae la idea de las rearticulaciones de la creencia, o más precisamente una crisis de la articulación entre la creencia individual y la creencia en común: la crisis no es de la creencia, sino de creer en conjunto, lo que trae la pregunta central de la institución", en "Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution, hommage à Michel de Certeau", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 82, abril-junio, 1993, p. 225.

La tensión individuo y comunidad en la experiencia religiosa

Varios autores han analizado el proceso de transformaciones culturales que se vienen suscitando en el mundo, incluso se ha afirmado que estaríamos transitando de un modelo propio de la sociedad industrial, a uno que más bien promueve el bienestar del individuo.[37]

Analizando la experiencia francesa, Claude Dubar observa una transformación en los focos de producción simbólica que estarían construyendo identidades religiosas diferenciadas; la opción individual —y por tanto, el "hacer caso a la conciencia" más que a la institución— se instala como modelo de referencia. Concluye este autor que "lo religioso se ha privatizado, la institución religiosa ha perdido su legitimidad".[38]

Desde la sociología de la religión, Danièle Hervieu-Léger ha sostenido la tesis de que en los últimos años se vive un proceso de crisis del monopolio de la creencia. La modernidad, sugiere la autora, ha destruido los sistemas tradicionales de la creencia pero no la creencia misma, que hoy "[...] se expresa de forma individualizada, subjetiva, dispersa a través de la multiplicidad de significaciones que los individuos elaboran en forma cada vez más independiente del control de las instituciones de la creencia (y en particular de las instituciones religiosas)".[39]

Aunque la información empírica todavía es solamente referencial, sí se puede apreciar que el paradigma identitario ha penetrado en la producción cultural y particularmente en el lenguaje religioso.[40] En esta dirección, resulta interesante la experiencia de los "peregrinos" de San Juan de los Lagos

[37] Dice Guy Bajoit: "Estamos pasando de un modelo cultural industrial, fundado en los principios centrales del progreso y de la razón a un modelo cultural identitario, fundado en los principios de independencia y de autorrealización individuales. En el primero, lo que es bueno, hermoso, verdadero, justo, legítimo de decir, de hacer y de pensar, es lo que sirve al progreso, en conformidad con las exigencias de la razón. En el segundo, es lo que es útil para la autorrealización de los individuos y conforme a las exigencias de su independencia personal. El primero garantiza la prioridad de lo social; el segundo la del individuo", en *Todo cambia. Análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*, Santiago de Chile, Lom, 2003, p. 122.

[38] Claude Dubar, *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Barcelona, Bellaterra, 2002, p. 154.

[39] Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, París, Cerf, 1993, p. 109.

[40] Distintas expresiones muestran cómo el individuo empieza a ocupar un lugar de mayor importancia. Por ejemplo el folleto de divulgación del Instituto Guanajuato dice que su proyecto educativo "se sustenta en la búsqueda de la dimensión integral de la persona, como fuente y creación del propio ser, para poder dar respuesta ante cualquier situación". Una conferencia promovida por la institución Desarrollo Estratégico Integral titulada "Una nueva conciencia de prosperidad", sugiere que "la Excelencia de tu vida en ti mismo, déjala actuar para ti" (Chopper, 17 de julio 2004, p. 4). Las distintas conferencias que ofrecen centros de religiones orientales o vegetarianismo, etc., son similares en este punto.

(santuario ubicado en el estado de Jalisco, donde participan fieles provenientes, entre otros, de Guanajuato). La peregrinación es el resultado de una decisión personal en relación con la divinidad. La relación con lo sagrado se establece en términos de un intercambio entre una demanda (la petición o el ruego) del fiel y una respuesta de Dios que se concreta en "la manda" (la penitencia o sacrificio). La peregrinación es el sello que firma el pacto entre hombre y Dios, girando alrededor de un tema específico que será correspondido con la caminata. En esta relación están el individuo y la divinidad solos, sin necesidad de ninguna otra mediación oficial. Lo que ofrece la Iglesia es un santuario, bendición final y una infraestructura sagrada, pero no tiene autoridad ni para mediar ni controlar la petición o el "contrato" que elabora el fiel.

Si seguimos esta idea, éste sería un momento de privatización de lo religioso y de pérdida de capacidad —y eficacia— del mandato institucional para orientar la vida cotidiana. Si bien la práctica cultural católica (asistencia a misa, un gesto al pasar por un lugar de culto, etc.) puede subsistir en su forma exterior, ya no es la generadora de sentido, dejando que "la conciencia" o "uno mismo" busque opciones y respuestas.[41]

Sin embargo, y si bien es cierto que, como lo hemos afirmado, de alguna forma la individuación de la creencia desempeña un papel en Guanajuato, hay que señalar que la otra cara de la experiencia es altamente comunitaria. Por más que las mandas —volviendo al ejemplo empírico de los peregrinos de San Juan— sucedan en el ámbito estrictamente privado, la estructura colectiva (familiar o comunitaria) para la realización de un acto religioso, con o sin participación de la Iglesia, es de capital importancia.

Como bien cuenta Gabriel Oros, un peregrino que lleva diez años en esta tarea, la familia, los amigos, la comunidad en su conjunto, colaboran en la peregrinación de distintas maneras; entre éstas, planificando desde meses antes colectivamente el acontecimiento, colaborando en la elaboración de la comida para el viaje, organizando el transporte, preparando la llegada, etc. Así mismo, el peregrino administra en su camino tanto la soledad y su relación

[41] Una tendencia actual, señala Miguel Hernández, "[...] ha sido la individualización que orienta la práctica religiosa hasta el punto de divorciar al nuevo sujeto religioso de las estructuras eclesiásticas tradicionales y suplantarlas por comunidades, grupos o sectas que responden a sus expectativas a través de la oferta de bienes de salvación, salud y soporte emocional", en *Dilemas posconciliares.* Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1999, p. 35. Así, una parte de la propuesta religiosa actual estaría apuntando, precisamente, a que la conciencia individual sea la que defina la posición religiosa, especialmente en algunos sectores de la sociedad.

personal con Dios, como la relación con los demás compañeros de viaje con quienes conforma una fugaz comunidad transitoria donde se crean vínculos de solidaridad y complicidad religiosa.[42]

La experiencia religiosa en Guanajuato, además de individual, es altamente colectiva, "[...] las comunidades se hallan simbólicamente entretejidas mediante su participación en peregrinaciones a los santuarios" y en distintos rituales que continúan siendo "el meollo de la vida comunal y familiar".[43] Así, se articula de manera compleja la tensión entre individuo y comunidad, recurriendo para cada caso a estrategias particulares propias, autónomas y subyacentemente coordinadas, de construcción de plataformas de soporte para el éxito de la faena. En el plano de lo individual, el sujeto religioso se sitúa frente a la divinidad y vive su experiencia acudiendo a sí mismo para dar respuesta y sentido; en el plano comunitario, lo hace utilizando sus redes familiares o comunitarias que le permiten reforzar sentimientos de pertenencia e identidad.[44]

Guanajuato: Modernidad y ofertas religiosas

El proceso religioso por el cual atraviesa Guanajuato, responde a un momento general en el cual se encuentra América Latina respecto a la relación entre Modernidad, modernización y respuestas religiosas.

En esta reflexión global, se observa que el ámbito de las creencias religiosas en el continente mantiene una relación muy dinámica con la evolución político-económica. Si construimos una matriz analítica que vincule, por un lado, la propuesta de modernización (especialmente sus promesas y frustraciones), y por otro, la respuesta religiosa, podemos encontrar al menos tres ciclos político-religiosos: ante la modernización populista (1930-1960), la respuesta fue el reforzamiento de la pastoral social católica; ante el ciclo autoritario

[42] Entrevistas en profundidad a Gabriel Oros (10 años de peregrinar) y José Antonio González (21 años de peregrinar).

[43] Guillermo de la Peña, *op. cit.*, p. 33.

[44] "Las peregrinaciones crean y fomentan los sentimientos de identidad regional y cooperación interregional, dado que los peregrinos —tanto indios como mestizos— son alojados y alimentados en los pueblos del camino, donde incluso operan mayordomías especiales con este propósito; en ese contexto, además, se facilitan los matrimonios intercomunitarios", en De la Peña, *op. cit.*, p. 33.

(1960-1980) surgió la Teología de la liberación; ante la restitución democrática (1980-2000), la respuesta fue la pluralización de la mediación religiosa.[45]

La hipótesis de trabajo que sostenemos es que en la actualidad, en un contexto de modernización globalizadora, el contenido de la respuesta religiosa gira alrededor de tres demandas de protección, que son las siguientes: frente a la naturaleza (salud, enfermedades, desastres globales ecológicos y otros), el mejoramiento de la situación económica y posición social (búsqueda de trabajo y superación de la calidad de vida), y el refugio socio-afectivo (reforzamiento de lazos sociales básicos como la familia o la pareja).

Varias reflexiones han señalado que en términos económicos, sociales y de percepción subjetiva, las promesas de la Modernidad no han podido ser satisfechas y más bien se han creado brechas de frustración, bien o mal fundadas, bastante grandes.[46] Las distintas ofertas religiosas (desde las más institucionales como la Iglesia católica a las menos formales como centros de adivinación), concentran su atención en las tres dimensiones anteriormente señaladas. De alguna manera estas demandas apelan a la "modernidad pendiente";[47] es decir, a aquellos aspectos de la oferta de la Modernidad que no pudieron ser atendidos y que más bien generaron insatisfacción que hoy se refleja, entre otros aspectos, en las demandas del campo religioso.

Palabras de cierre

El objetivo del presente texto ha sido elaborar algunos criterios útiles para el estudio de la religión en Guanajuato. Por ello se ha puesto atención en dos parejas fundamentales: centralidad (homogeneidad) *versus* pluralidad (fragmentación), individuo *versus* comunidad. Estas dos tensiones tienen como telón de fondo el tema de la relación entre ofertas de modernidad y respuestas religiosas.

Por las características propias de la reflexión, es evidente que se dejan grandes vacíos temáticos que deberán analizarse en otros documentos. En

[45] Hugo José Suárez, "La religión en la sociedad red: la experiencia de América Latina", en Manuel Castells y Fernando Calderón (coords.), *¿Es sostenible la globalización en América Latina? Debates con Manuel Castells*, Santiago, FCE, 2003.

[46] Como analiza el Informe de Desarrollo Humano de Chile (1998), dirigido por Norbert Lechner, aun en sociedades como la chilena, donde el éxito económico es notable, la sensación de malestar es importante, por lo que la percepción subjetiva del desarrollo crea angustia social.

[47] Fernando Calderón y Mario Dos Santos, *Sociedades sin atajos. Cultura, política y reestructuración económica en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1995.

el futuro habrá que pintar el paisaje religioso, lo que implica un arduo trabajo de campo que está todavía pendiente.

Guanajuato es, en cierto sentido, un gran laboratorio para estudiar la religión porque, por un lado, concentra una larga tradición católica muy arraigada que lo define como el estado con mayor número de adherentes, y por otro lado, es uno de los principales expulsores de migrantes hacia los Estados Unidos, lo que, al lado de otros múltiples factores, conduce a que la región esté intensamente vinculada a los procesos de globalización. Así mismo, históricamente Guanajuato estuvo en el centro —no sólo geográfico— de discusiones fundamentales que incumben al conjunto de la conformación del país. Temas como tradición y modernidad, conservadurismo y liberalismo, nación y religión, y otros, han tenido como escenario esta región. Corresponde ahora una pausa que nos sirva para estudiar estos procesos con mayor detenimiento.